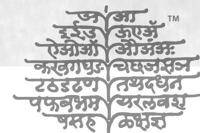
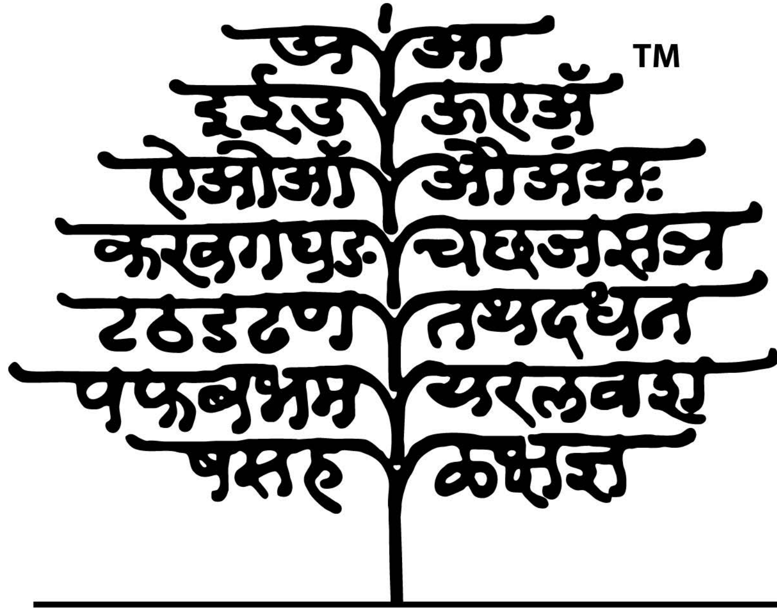
नवभारत

वर्ष ४९ । अंक ९-१० । जून-जुलै १९९६

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४९ । अंक ९-१० । जून-जुलै १९९६
ज्येष्ठ-आषाढ-श्रावण, शके १९१८.
किंमत रु. २५/-
वार्षिक वर्गणी रु. १२०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* **नवभारत**, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

लेखक-परिचय

- **मे.पुं. रेगे** : अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ आणि अध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई; संपादक *नवभारत* आणि *न्यू क्वेस्ट*; **पत्ता** : 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१.
- **चंद्रकांत बांदिवडेकर** : समीक्षक, सेवानिवृत्त प्राध्यापक व प्रमुख, हिंदी विभाग, मुंबई विद्यापीठ, मुंबई; **पत्ता** : ७ शांकुतल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१.
- **प्र.म. बांदिवडेकर** : राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, रामनारायण रूईया महाविद्यालय, मुंबई; **पत्ता** : द्वारा रूईया महाविद्यालय वसतिगृह, प्लॉट नं. १९३, स्कीम नं. ६, रस्ता क्र. १५. कोळीवाडा, सायन, मुंबई ४०० ०२२.
- **कृ.श्री. अर्जुनवाडकर** : संस्कृतचे व्यासंगी निवृत्त प्राध्यापक, मोरो केशव दामलेकृत '*शास्त्रीय मराठी व्याकरण*'चे साक्षेपी संपादक, समीक्षक; **पत्ता** : ११९२ शुक्रवार पेठ, सुभाषनगर, गल्ली क्र. ३, पुणे ४११ ००२.
- **बलराम नंदा** : पद्मभूषण, नेहरू मेमोरियल म्युझियम अँड लायब्ररी, नवी दिल्ली, या संस्थेचे भूतपूर्व संचालक, चरित्रकार व इतिहासाचे भाष्यकार म्हणून ख्याती *महात्मा गांधी* (१९५८) या ग्रंथाने झाली. *द नेहरूज : मोतीलाल अँड जवाहरलाल* (१९६२); *गोखले*; *द इंडियन मॉडरेट्स अँड द ब्रिटिश राज* (१९७७); आणि *इन गांधीज फूटस्टेप्स : द लाइफ अँड टाइम्स ऑफ जमनालाल बजाज* (१९९०) ही त्यांची चरित्रे वाखाणली गेली आहेत. महात्मा गांधी हा त्यांच्या विशेष आस्थेचा व व्यासंगाचा विषय आहे. *गांधी अँड हिज क्रिटिक्स* (१९८५) आणि *गांधी, पॅन-इस्लामिझम, इंपीरिअॅलिझम अँड नॅशनॅलिझम इन इंडिया* (१९८९) हे त्यांचे ग्रंथ मान्यता पावले आहेत.
- **वसंत पळशीकर** : 'समाज प्रवोधन पत्रिके'चे माजी संपादक; विविध सामाजिक-राजकीय विषयांचे आणि समस्यांचे व्यासंगी अभ्यासक; **पत्ता** : १५० गंगापुरी, वाई, ४१२ ८०३.
- **दीपक हणमन्तराव कन्नल** : शिल्पकार; पुराभिलेख अधिकारी, कलेतिहास विभाग; फॅकल्टी ऑफ फाइन आर्ट्स, एम.एस. युनिव्हर्सिटी, बडोदे ३९० ०२१ (गुजरात राज्य).
- **द.ग. गोडसे** : दिवंगत चित्रकार, नेपथ्यकार, कलासमीक्षक व इतिहास संशोधक; *पोत*, *शक्तिसौष्ठव*, *गतिमानी*, *लोकधाटी*, *मस्तानी* इत्यादी ग्रंथांचे लेखक.

अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

अनुक्रमणिका





संपादकीय

भारतीय तत्त्वज्ञानाची समकालीन प्रस्तुतता*

'तत्त्वज्ञान' हा शब्द 'फिलॉसॉफी' ह्या इंग्रजी शब्दासाठी आधुनिक काळात रूढ झालेला मराठी पर्याय आहे. ज्याला आज आपण तत्त्वज्ञान म्हणतो त्याचा निर्देश करण्यासाठी 'दर्शन' हा चपखल शब्द भारतीय ज्ञान-परंपरेत स्थिर झाला होता. पण ह्या विषयाचे अलीकडचे मराठी अभ्यासक हा शब्द गमावून बसले आहेत. आपण आपल्या परंपरेपासून किती तुटलो आहोत ह्याचे 'तत्त्वज्ञान' हा शब्द एक गमक आहे. आधुनिक काळात महाराष्ट्रीयांना (आणि भारतीयांना) तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात जणूकाही नव्याने सुरुवात करावी लागली अशी धारणा हा शब्द बनविण्याच्या मागे असणार.

'फिलॉसॉफी' हा मुळात ग्रीक असलेला शब्द सॉक्रेटिस-प्लेटो ह्यांनी पाश्चात्त्य भाषांत प्रविष्ट केला. आधुनिक युरोपीय ग्रीक ज्ञानपरंपरा ही आपली परंपरा आहे, आपल्या परंपरेचे पहिले पर्व आहे, आधुनिक काळात काही नवीन घटक ह्या परंपरेत समाविष्ट करून घेण्यात आले असले तरी एकंदरीत आधुनिक युरोपीय परंपरा – विशेषतः ज्ञानपरंपरा – हे ग्रीक परंपरेचे विकसित रूप आहे असे मानतात. ह्यात काही तथ्य आहे पण अतिशयोक्तीही आहे.

मानवी संस्कृतीत दोनच स्वायत्त अशा दार्शनिक परंपरा आहेत. एक ग्रीक आणि दुसरी भारतीय. इतर दार्शनिक परंपरांनी ह्या स्वायत्त परंपरांपासून प्रेरणा आणि संकल्पनात्मक सामग्री स्वीकारली आहे असे आढळून येते. उदा., अभिजात चिनी दार्शनिक परंपरा बौद्ध दार्शनिक परंपरेने खूपच प्रभावित झाली आहे. इस्लामी दार्शनिक परंपरा ग्रीक दार्शनिक परंपरेवर आधारलेली आहे. ही गोष्ट ख्रिस्ती (स्कोलॅस्टिक) दार्शनिक परंपरेच्या बाबतीतही सत्य आहे. कुराण आणि बायबल ह्या 'प्रकट' झालेल्या धर्मग्रंथांपासून काही सत्ये ह्या परंपरा स्वीकारतात; पण त्यांची संकल्पनात्मक मांडणी आणि विकास करताना त्या पूर्णपणे ग्रीक दार्शनिक संकल्पनांचा आधार घेतात. ग्रीक परंपरा सोडली तर केवळ भारतीय दार्शनिक परंपरा स्वायत्त आहे. ह्या परंपरेला तिच्या अंतःप्रेरणांनी गती आणि दिशा दिली आहे आणि ज्या संकल्पना आणि उपपत्ती ह्यांच्या माध्यमातून ह्या प्रेरणांचा आविष्कार झाला आहे त्या ह्या परंपरेत स्वतंत्रपणे घडविण्यात आल्या आहेत.

"निसर्गातील अंधळ्या शक्ती सोडल्या तर जगात चलनवलन करणारे असे काही नाही की त्याचा उगम ग्रीसमध्ये नाही", हे वाक्य प्रसिद्ध (कुप्रसिद्ध) आहे. ह्यातून आधुनिक युरोपिअनांचा उग्र अहंभाव व्यक्त होतो. ह्या वाक्याचा आशय थोडक्यात असा की, मानवी बौद्धिक संस्कृती हे केवळ ग्रीक बौद्धिक संस्कृतीचे विकसित रूप आहे; माणसाच्या इतिहासात अर्थपूर्ण आणि महत्त्वाच्या ठरलेल्या सर्व संकल्पना, मग त्या निसर्गविज्ञानांविषयीच्या असोत, सामाजिक व्यवहारासंबंधीच्या असोत किंवा विश्वाच्या समग्र स्वरूपाविषयीच्या असोत, ह्या सर्व संकल्पना मुळात केवळ ग्रीक आहेत. आणि आधुनिक युरोपीय बौद्धिक संस्कृती हे ग्रीक बौद्धिक संस्कृतीचेच विकसित रूप असल्यामुळे बौद्धिक संस्कृती ही फक्त युरोपमध्येच नांदत आली आहे. अर्थात इतर जमाती तिची उसनवारी करू शकतात आणि अशी उसनवारी करून त्यांनी आपले कल्याण साधलेले आहेही. अंतरंगात युरोपीय बनल्याशिवाय इतर जमातींतील व्यक्ती बौद्धिक संस्कृतीच्या निर्मात्या असू शकत नाहीत; त्या फक्त अनुकर्त्या असू शकतात.

एक गोष्ट येथे स्पष्ट करणे कदाचित आवश्यक असेल. ह्या दाव्याचा अर्थ असा नाही की, इजिप्शिअन, भारतीय, चिनी इ. प्रगल्भ संस्कृतींमध्ये विश्वाचे, मानवी प्रकृतीचे, मानवी समाजाचे काही आकलन आढळून येत नाही किंवा मानवी मूल्ये, मानवी जीवनाचे आदर्श ह्यांच्याविषयीच्या काही कल्पना, समजुती ह्यांचा आविष्कार ह्या संस्कृतींमध्ये झालेला नसतो. मानवी संस्कृतीला पायाभूत असलेली ही मानसिक सामग्री ह्या संस्कृतींमध्ये जरूर अभिव्यक्त झालेली असते. पण मिथ्यकथा, विधी, संस्कार, काव्य, शिल्पकला इ. माध्यमांद्वारा ह्या सामग्रीचा आविष्कार झालेला असतो. तिला बौद्धिक रूप देण्यात आलेले नसते; संकल्पना आणि उपपत्ती ह्यांच्याद्वारा तिचा आविष्कार झालेला नसतो. संकल्पनांच्या व्याख्या करणे, उपपत्तींची नेमकेपणे मांडणी करणे, तार्किक

* बृहन्महाराष्ट्र प्राच्यविद्या परिषद, प्रथम अधिवेशन, २० व २१ एप्रिल, १९९६, या प्रसंगीचे अध्यक्षीय भाषण.

सुसंगती आणि अनुभव ह्यांच्या कसोट्या लावून त्यांच्यात ग्राह्य काय आहे आणि अग्राह्य काय आहे ह्याचा निर्णय करणे ह्या स्वरूपाचा बौद्धिक व्यवहार ह्या इतर संस्कृतींमध्ये विकसित झालेला नाही; तो फक्त ग्रीक संस्कृतीमध्ये विकसित झाला आहे आणि त्याचा विस्तार आणि परिपोष आधुनिक युरोपीय संस्कृतीत झाला आहे असा ह्या दाव्याचा आशय आहे. थोडक्यात, इतर संस्कृती प्रातिभज्ञान (intuition) आणि कलात्मक-धार्मिक आविष्कार ह्या पातळीवर स्थिरावल्या आहेत; फक्त ग्रीक संस्कृतीने बौद्धिकतेची पातळी गाठली आहे.

आता ज्याला भारतीय दर्शनांचा यत्किंचितही परिचय आहे त्याला हा उद्दाम दावा हास्यास्पद वाटेल. तो घोर अज्ञानावर आधारलेला आहे ह्यात काही शंका नाही. जर पायथॅगोरस, झेनोफेनिस, पार्मिनायडीस, एम्पिडोक्लीस, डेमॉक्रायटस, प्लेटो, ॲरिस्टॉटल इ. तत्त्ववेत्ते असतील तर याज्ञवल्क्य, बुद्ध, कपिल, कणाद, वात्सायन, प्रशस्तपाद, शबर, धर्मकीर्ती, शंकराचार्य, गङ्गेश आणि गदाधर हेही निश्चितपणे तत्त्ववेत्ते आहेत. पण भारतीय तत्त्वज्ञान अशी गोष्ट संशयातीतपणे आहे हे सत्य असले तरी, आज ह्या तत्त्वज्ञानाचा ज्ञानात्मक दर्जा काय आहे हा प्रश्न उरतोच. युरोपीय तत्त्वज्ञानाचे प्राचीन (म्हणजे ग्रीक) तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक तत्त्वज्ञान असे भिन्न कालखंड पडतात आणि हे दोन कालखंड सातत्याच्या धाग्यांनी जोडलेले असले तरी त्यांच्यातील भेदही स्पष्ट आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे असे दोन स्पष्टपणे भिन्न असलेले कालखंड पडतात का? नव्यन्यायाने तत्त्वज्ञानात्मक सिद्धान्तांच्या मांडणीत आणि काही प्रमाणात ह्या सिद्धान्तांत एक प्रकारची क्रांती घडवून आणली असली तरी कालिकदृष्ट्या प्राचीन असलेले भारतीय तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक असलेले तत्त्वज्ञान ह्यांच्या आशयात फारसा भेद असलेला आढळत नाही. युरोपीय तत्त्वज्ञानाची गोष्ट वेगळी आहे. प्राचीन (ग्रीक) युरोपीय तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक युरोपीय तत्त्वज्ञान ह्यांच्या आशयात मूलगामी भेद आहे. थोडक्यात असे म्हणता येईल की, जिला आपण आधुनिकता म्हणतो – आधुनिक जीवनदृष्टी, मानवी ज्ञानाविषयीची आधुनिक संकल्पना, आधुनिक-नैतिक सामाजिक मूल्ये इत्यादी – तिची घडण आधुनिक युरोपीय तत्त्वज्ञानाने केली आहे. ह्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रवर्तकांनी वेगळ्या प्रकारचे प्रश्न विचारले आणि त्यांची उचित अशी उत्तरे शोधली. ह्या शोधातून आधुनिक जाणिवेची घडण झाली. 'आजघडीच्या आपल्या जीवनाच्या संदर्भात आधुनिक युरोपीय तत्त्वज्ञानाचे प्रयोजन काय आहे?' हा प्रश्न उपस्थित करणे विक्षिप्त ठरेल. कारण आधुनिक युरोपीय तत्त्वज्ञान आधुनिक जीवनाच्या संदर्भात विकसित झाले आहे, आधुनिक जीवनाला त्याने आशय आणि आकार दिला आहे. पण असा प्रश्न अर्वाचीन भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या संबंधात अर्थपूर्ण रीतीने उपस्थित करता येतो आणि ह्या प्रश्नाला काही ऊहापोह मी येथे करणार आहे.

तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेतील पूर्वसूरींच्या विचारांचा अभ्यास दोन प्रकारे करता येतो. एका प्रकारच्या अभ्यासाला कल्पनांचा किंवा संकल्पनांचा इतिहास (history of ideas) असे म्हणता येईल. दुसऱ्या प्रकारच्या अभ्यासात ह्या विचारांकडे ऐतिहासिक दृष्टीने पाहण्यात येत नाही. आजघडीला तत्त्वज्ञानात तात्त्विक समस्यांची जी चर्चा होत आहे तिला ह्या विचारांकडून कोणते योगदान लाभते ह्याचा निर्णय करण्याचा प्रयत्न असतो. म्हणजे पूर्वीच्या तत्त्ववेत्त्यांना जणूकाही ते समकालीन तत्त्ववेत्ते आहेत असे मानून आज समस्यांचा जो खल चालू आहे त्याच्या संदर्भात ह्या विचारांकडे आपण पाहतो. लक्षात घेण्यासारखी एक गोष्ट अशी की, तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाने जे रूप विद्यापीठांतून धारण केले आहे त्याच्यात तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा अभ्यास हा तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाचा एक अनिवार्य भाग आहे. विज्ञानाचे असे नाही. ज्ञानाच्या व व्यवहाराच्या काही क्षेत्रांत न्यूटनप्रणीत संकल्पना आजही वापरल्या जातात. त्या वापरणाऱ्या वैज्ञानिकाला ह्यासाठी न्यूटनचे स्वतःचे ग्रंथ अभ्यासावे लागत नाहीत. एका पातळीवरील समकालीन विज्ञानातील घटक अशा स्वरूपात ह्या संकल्पना त्याच्यासमोर येतात. अशा वैज्ञानिकाने न्यूटनचे ग्रंथ वाचले तर कुतूहल म्हणून तो ते वाचेल; आज वापरण्यात येणाऱ्या वैज्ञानिक संकल्पनांचे अधिक पक्के ज्ञान प्राप्त करून घेण्यासाठी म्हणून तो ते वाचणार नाही. विज्ञानाचा इतिहास हा विज्ञानाचा भाग नसतो. तत्त्वज्ञानाचे तसे नाही. तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा तत्त्वज्ञानाचा भाग मानला जातो. ह्याचे एक कारण असे दिसते : तत्त्वज्ञानातील प्रश्न इतक्या अमूर्त (ॲब्स्ट्रॅक्ट) पातळीवरचे आणि इतके व्यापक असतात की, त्यांना जी भिन्न, पर्यायी उत्तरे सुसंगतपणे देता येतात ती संख्येने मर्यादित असतात. उदा., शरीर व मन ह्यांचा परस्परसंबंध काय हा आधुनिक तत्त्वज्ञानातील एक कूट प्रश्न आहे. देकार्तने हा प्रश्न प्रभावीपणे उपस्थित केला. ह्याची किती भिन्न उत्तरे शक्य आहेत? एक असे की, शरीर आणि मन ही दोन भिन्न द्रव्ये (सब्स्टन्स) आहेत व ती एकमेकांवर कार्ये करतात. दुसरे असे की, शरीर हे एकच द्रव्य आहे, मन असे भिन्न द्रव्य नाही; मन म्हणजे मानसिक घटनांची केवळ मालिका असते; शारीरिक घटनांकडून (विशेषतः मेंदूतील घटनांकडून) ह्या मानसिक घटना पूर्णपणे निर्धारित झालेल्या असतात, पण त्याउलट मानसिक घटना मात्र शारीरिक घटनांवर निर्धारित करीत नाहीत, त्या

निःसत्त्व असतात, शारीरिक घटनांच्या पडछायांसारख्या त्या असतात. तिसरे शक्य असलेले उत्तर असे की, शरीर हे एकच द्रव्य आहे; मन असे दुसरे द्रव्य तर नाहीच, पण शारीरिक घटनांहून भिन्न अशा मानसिक घटनाच असत नाहीत; ज्यांना आपण सोयीसाठी मानसिक घटना म्हणतो त्या एक प्रकारच्या, (गुंतागुंतीच्या) शारीरिक घटनाच असतात. चवथे उत्तर असे की, शरीर आणि मन अशी दोन भिन्न द्रव्ये नाहीत, येथे एकच द्रव्य आहे; पण एका दृष्टिकोनातून ह्या द्रव्याकडे पाहिले असता ते शरीर म्हणून प्रतीत होते आणि दुसऱ्या दृष्टिकोनातून त्याच्याकडे पाहिले असता ते मन म्हणून प्रतीत होते. एकच घटना एका दृष्टीने शारीरिक असते व दुसऱ्या दृष्टीने मानसिक असते. पाचवा शक्य पर्याय असा की, मनाहून भिन्न असे शरीर, असे द्रव्य असत नाही. ज्याला आपण शरीर म्हणतो तो म्हणजे विशिष्ट मनाशी संबंधित असलेला असा कनिष्ठ प्रतीच्या मनांचा समुदाय असतो.

देकार्तने हा प्रश्न उपस्थित केला आणि तो स्वतः, त्याचे अनुयायी, स्पिनोझा आणि लायब्नित्झ ह्यांनी एका शतकाच्या अवधीत त्याची अशी पर्यायी उत्तरे दिली. आज देकार्तच्या काळाशी तुलना करता शारीरिक, विशेषतः मेंदूतील प्रक्रियांविषयी खूपच अधिक माहिती आपल्याला आहे. ज्याला माहिती पुरविता येते, जो ही माहिती स्मरणात राखू शकतो आणि आदेशानुसार तिचा वापर करून, अनुमाने करून निष्कर्ष काढतो असे यंत्र संगणकाच्या स्वरूपात आपल्यासमोर आहे. काही प्रमाणात ही आपल्या मनाची एक प्रतिकृती आहे यात शंका नाही. आज शरीर व मन ह्यांमधील संबंधाची चर्चा करायची तर ही सर्व माहिती ध्यानात घेऊन ती करावी लागेल. देकार्तच्या काळाशी तुलना करता ह्या चर्चेला तपशील खूपच अधिक गुंतागुंतीचा झाला आहे. तरीही मूळ प्रश्नाचे स्वरूप मूलतः बदलले आहे असे नाही. उदा., असा प्रश्न उपस्थित करता येईल : आज संगणकाच्या ठिकाणी ज्या क्षमता आणि प्रक्रिया आहेत त्या ध्यानी घेता संगणक हे एक मन आहे असे म्हणता येईल का? ज्यांना ह्या प्रश्नाचे नकारी उत्तर द्यायचे असेल त्यांना मग मनाचे वैशिष्ट्य काय, व्यवच्छेदक लक्षण काय हे सांगावे लागेल. अनुमान करणे आणि त्याचा निष्कर्ष जाहीर करणे ह्या मानसिक कृती आहेत असे आपण एऱ्हवी म्हणू. पण संगणक अनुमाने करतो आणि त्यांचे निष्कर्ष जाहीर करतो. मग संगणक हे मन का नाही? जाणीव असणे हे मनाचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे आणि संगणकाला जाणीव नसते, म्हणून संगणक मन नाही; असे ह्या प्रश्नाचे उत्तर असेल तर, जाणीव म्हणजे काय, स्वतःहून भिन्न असलेल्या एखाद्या वस्तूच्या (प्राण्याच्या, माणसाच्या, संगणकाच्या) अंगी जाणीव आहे किंवा नाही हे ठरविण्याचे निकष कोणते हे प्रश्न उपस्थित होतील. आणि संगणक अस्तित्वात येण्यापूर्वी आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात ह्या स्वरूपाचे प्रश्न उपस्थित करण्यात आले आहेत आणि त्यांची उत्तरे शोधण्याचे प्रयत्न झाले आहेत. सर्व प्राणी आणि मानवी शरीर ही यंत्रे आहेत, मानवी शरीराचे सर्व चलनवलन यांत्रिक नियमांना अनुसरून घडते असे देकार्त मानतो. ह्या भूमिकेत मी स्वतः एखाद्या यंत्राहून अधिक काहीतरी आहे, मला मन आहे, हे मला कसे कळते, मन असण्यात काय सामावलेले असते, आणि इतर माणसांना मन आहे हे मला कसे कळते हे प्रश्न गर्भित आहेत आणि ह्या प्रश्नांची चर्चा आजही पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात हिरिरीने चालते.

सारांश, तत्त्वज्ञान उपस्थित करीत असलेल्या प्रश्नांच्या स्वरूपात, तपशिलाच्या अंगाने फरक पडला तरी, त्यांच्यात मूलगामी फरक सामान्यपणे पडत नाही. प्रतिभावंत व्यक्तींनी सखोल चिंतन करून ह्या प्रश्नांविषयी जी मते बनविली असतील ती आणि त्यांचे समर्थक युक्तिवाद भावी काळातही प्रस्तुत, साहाय्यक असतात. ह्यामुळे त्यांचे विचार सर्वतोपरी कालबाह्य झाले आहेत असे कधी घडत नाही. ह्यामुळे तत्त्वज्ञानात पूर्वसूरींच्या विचारांचा अभ्यास दोन भिन्न प्रकारे करता येतो. भूतकालीन तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांचा अभ्यास संकल्पनांचा इतिहास म्हणून करता येईल किंवा आज तत्त्वज्ञानात जे वैचारिक मंथन चालू आहे त्याला ह्या तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांकडून कोणते योगदान लाभू शकते ह्याचा शोध घेण्यासाठी तो करता येईल. एखाद्या भूतकालीन तत्त्ववेत्त्याच्या विचारांचा अभ्यास संकल्पनांचा अभ्यास ह्या स्वरूपात आपण करतो तेव्हा आपली दृष्टी ऐतिहासिक असते. त्याने प्रतिपादन केलेल्या संकल्पना आणि उपपत्ती ह्यांचा त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने (आणि त्याच्या समकालिनांच्या दृष्टीने) नेमका आशय काय होता, त्याला वारसा म्हणून लाभलेल्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रदेशाचे स्वरूप काय होते, ह्या वारशाकडे त्याने कोणत्या दृष्टीने पाहिले, त्यात त्याला काय ग्राह्य वाटले, काय अग्राह्य वाटले – तसे ते का वाटले, ह्या विवेकाचे फलित म्हणून कोणते प्रश्न त्याने उपस्थित केले, पूर्वी उपस्थित करण्यात आलेल्या प्रश्नांशी तुलना करता त्यांचे वेगळेपण कशात आढळून येते, ह्या प्रश्नांच्या उत्तरांचा शोध त्याने कसा घेतला, कोणत्या युक्तिवादांचा उपयोग करून ह्या उत्तरांचे समर्थन त्याने केले, तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेत त्याने नेमकी कोणती भर घातली ह्या स्वरूपाचे प्रश्न, ऐतिहासिक दृष्टीने एखाद्या तत्त्ववेत्त्याच्या विचारांकडे आपण जेव्हा पाहतो, तेव्हा विचारीत असतो. ऐतिहासिक कल्पनाशक्तीद्वारा त्याच्या अंतरंगात शिरून त्याच्या सिद्धान्तांचा, युक्तिवादांचा जो अर्थ त्याला स्वतःला अभिप्रेत होता त्याची शक्य तितक्या बिनचूकपणे

पुनर्निर्मिती करण्याचा आपला प्रयत्न असतो. तत्त्वज्ञानाचा इतिहास रचताना हे सिद्धान्त, युक्तिवाद कितपत प्रमाण आहेत हा आपल्यापुढचा प्रमुख प्रश्न नसतो. तर एखाद्या विशिष्ट तत्त्ववेत्त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने (आणि त्याच्या समकालिनांच्या दृष्टीने) त्याच्या सिद्धान्तांचा अर्थ काय होता, त्याच्या युक्तिवादांचे प्रामाण्य कशात सामावलेले होते हे प्रश्न आपल्यापुढे असतात. उलट, भूतकालीन तत्त्ववेत्त्याच्या विचाराकडे आज तत्त्वज्ञानात चर्चिल्या जाणाऱ्या प्रश्नांच्या संदर्भात जेव्हा आपण पाहतो, त्याच्या विचारांकडून आज ह्या प्रश्नांची मांडणी करण्यात आणि उत्तरे शोधण्यात कोणते योगदान लाभू शकेल हे मुक्रर करण्याचा प्रयत्न करीत असतो तेव्हा त्याच्या विशिष्ट कालिक आणि देशिक कोंदणापासून त्याला दूर करून एक समकालीन तत्त्ववेत्ता म्हणून त्याच्याकडे आपण पाहात असतो. आजचे प्रश्न सोडविण्यासाठी भूतकालीन तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांचा लाभ उठवीत असतो.

उपनिषदांतील तात्त्विक विचार, न्याय-वैशेषिक इ. षडदर्शने आणि इतर दर्शने ह्यांचा ऐतिहासिक दृष्टीने, संकल्पनांचा इतिहास म्हणून अभ्यास करायला कोणीच आक्षेप घेऊ शकणार नाही. पूर्वी जे घडले ते समजून घेण्याला सुसंस्कृत माणसांच्या दृष्टीने महत्त्व असल्यामुळे ह्या स्वरूपाचे अभ्यास अर्थपूर्ण आणि स्वागतार्हच ठरतील. पण महत्त्वाचा प्रश्न असा की, याज्ञवल्क्य आणि श्वेतकेतू, गौतम आणि कणाद, गङ्गेश आणि जगदीश इत्यादींना आपण समकालीन तत्त्ववेत्ते हे स्थान देऊ शकतो का? आज तत्त्वज्ञानात ज्या प्रश्नांची चर्चा होत आहे त्यांच्याशी त्यांच्या विचारांचा काही संबंध पोचतो का? की त्यांचे विचार एके काळी कालाच्या प्रवाहात वहरून गतार्थ झाले आहेत?

आधुनिक पाश्चात्त्य बौद्धिक संस्कृती हे ग्रीक बौद्धिक संस्कृतीचे विकसित रूप आहे ह्या दाव्यात अतिशयोक्ती आहे असे मी वर म्हटले आहे. ग्रीक संस्कृती आणि आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृती ह्यांच्या दरम्यान रोमन संस्कृती आणि मध्ययुगीन ख्रिस्ती संस्कृती आहेत आणि त्यांचा प्रभाव आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृतीवर पडला आहे. शिवाय (बहुधा प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती पंथांकडून लाभलेले) मानवी व्यक्तीच्या स्वायत्ततेचे सार्वभौम मूल्य इ. आधुनिक संस्कृतीला विशिष्ट असणारे असे घटकही तिच्यात आहेत. पण ग्रीक आणि आधुनिक संस्कृती ह्यांत महत्त्वाचे भेद असले तरी त्यांच्यात काही सातत्यही आहे हे मान्य करावे लागेल. ह्या सातत्याचे काही पैलू असे :

१. सुव्यवस्थित नैसर्गिक विज्ञाने – भौतिकी, रसायनशास्त्र, जैवशास्त्रे इ. – हे आधुनिक संस्कृतीचे एक महत्त्वपूर्ण वैशिष्ट्य आहे. ह्या विज्ञानांचा आकार गणिती आहे. एखादा सार्विक नियम अनुभवाला आढळून आला तरी जोपर्यंत तो गणिती परिभाषेत मांडला जात नाही तोपर्यंत त्याला वैज्ञानिक नियमांचा दर्जा प्राप्त होत नाही. एखाद्या ज्ञानशाखेला ज्या प्रमाणात गणिती रूप प्राप्त झालेले असते त्या प्रमाणात तिला विज्ञानाचे रूप प्राप्त झालेले असते ह्या आशयाचे कांटचे वचन प्रसिद्ध आहे. आता निसर्गाच्या नियमांचे रूप किंवा आकार गणिती असतो ही मर्मदृष्टी ग्रीक तत्त्वज्ञानात पायथॅगोरसपासून आहे आणि प्लेटोने तिचा विकास केला आहे. ग्रह आकाशात अनियमित रीतीने फिरताना आढळतात पण त्यांच्या वेगवेगळ्या काळी दिसणाऱ्या स्थानांना एका भौमितिक वक्रात सुसंगतपणे ओवले पाहिजे आणि अशा रीतीने दृक्प्रत्ययांना 'वाचविले' पाहिजे (सेव्ह ॲपिअरन्सिस) असे प्लेटोने प्रतिपादन केले आहे व ह्यात वैज्ञानिक रीतीचे सार आले आहे. गॅलीलिओ, केप्लर व न्यूटन ह्यांनी अनुसरलेली वैज्ञानिक रीती आणि प्लेटोने प्रतिपादिलेली रीती ह्यांत अर्थपूर्ण साम्य आहे.

ह्याच्याशी संबंधित असा दुसरा मुद्दा आहे. निगामी (डीडक्टिव्ह) पद्धतीचा शोध ग्रीकांनी लावला. गणिताची कोणतीही शाखा घेतली तर तिच्यातील प्रमाण किंवा सत्य असलेल्या सिद्धान्तांना एका निगामी व्यवस्थेत ओवून घेतले पाहिजे म्हणजे काही प्रमाणक (ॲक्शम्स) स्वीकारून त्यांच्यापासून निगमनाने हे सर्व सिद्धान्त निष्पन्न होतात असे दाखवून दिले पाहिजे, साखळीप्रमाणे रचना असलेल्या ह्या निगमनांतील प्रत्येक पायरी प्रमाण (व्हॅलिड) असली पाहिजे हा गणिताच्या रीतिशास्त्रातील (मेथॉडॉलॉजी) दंडक ग्रीकांनी घालून दिला आणि त्याला अनुसरून युक्लिडच्या भूमितीची रचना करण्यात आली. आधुनिक विज्ञानांच्या रीतीशास्त्राच्या दृष्टीने न्यूटनच्या 'प्रिन्सिपिया' – 'निसर्ग-तत्त्वज्ञानाची गणिती तत्त्वे' – ह्या ग्रंथाचे जे महत्त्व आहे ते गणिताच्या दृष्टीने युक्लिडच्या 'एलिमेन्ट्स' ह्या ग्रंथाला आहे. गणिताला एकदा प्रामाणिकी (ॲक्शमॅटिक) पद्धतीचा लाभ झाला की ते स्वयंचलित होते, गणितज्ञांना नवे सिद्धान्त सुचतात आणि प्रमाणकांपासून त्यांची निष्पत्ती करून त्यांची स्थापना करता येते. गणिताचा सुव्यवस्थित रीतीने विकास होत जातो. उदा., केप्लरला ग्रहांच्या गतीविषयीचे नियम सिद्ध करण्यासाठी भूमितीतील जे सिद्धान्त आवश्यक होते ते सर्व 'शुद्ध' भूमितीतील सिद्धान्त म्हणून पूर्वीच, हेलेनिस्टिक कालखंडात, सिद्ध करण्यात आले होते. ते त्याला आयते उपलब्ध होते. तेव्हा निगामी गणिताची परंपरा ग्रीक काळापासून आजपर्यंत – युरोपातील मधले तमोयुग सोडले तर – अव्याहतपणे सुरू आहे आणि विज्ञानाचा

आकार गणिती असला पाहिजे हे तत्त्व स्वीकारल्यानंतर निसर्ग-विज्ञानाला आधारभूत असलेले गणित विज्ञानाला उपलब्ध करून देण्यात ग्रीकांचा मोठाच वाटा आहे. पुढे जेव्हा गतिशास्त्रासाठी वेगळे गणित आवश्यक ठरले तेव्हा आधुनिक पाश्चात्त्यांनी ते निर्माण केले; पण ह्या गणिताचे मॉडेलही युक्लिडची निगामी व्यवस्था हेच राहिले. ग्रीक आणि आधुनिक पाश्चात्त्य विचारवंत ह्यांनी संयुक्तपणे आधुनिक गणिती विज्ञान निर्माण केले हे म्हणणे यथार्थ ठरेल आणि ह्या निर्मितीत ग्रीकांचा मोठाच आणि मूलगामी वाटा आहे. ह्या स्वरूपाचे विज्ञान इतर कोणत्याही प्रगल्भ संस्कृतीने– चिनी, भारतीय, इ. – निर्माण केलेले नाही. त्यांची विज्ञाने केवळ अनुभवाधिष्ठित राहिली; त्यांचे गणित फुटकळ सिद्धान्तांचा समुदाय ह्या स्वरूपाचे राहिले.

ह्या स्वरूपाच्या गणिताविषयी काही प्रश्न उपस्थित होतात. एक महत्त्वाचा प्रश्न असा की, मूलभूत प्रमाणक सत्य आहेत किंवा निगमनाच्या साखळीतील एखादी पायरी प्रमाण आहे हे ज्ञान आपल्याला कसे होते? ह्याची अनेक पर्यायी उत्तरे देण्यात आली आहेत. एक उत्तर असे : प्रमाणक तर सिद्ध करता येत नाही, कारण सर्वच सिद्धींचा प्रारंभ प्रमाणकापासून होतो. पण प्रमाणकाची सत्यता (किंवा निगमनातील पायरीचे प्रामाण्य) सिद्ध करता येत नसले तरी, प्रातिभज्ञानाने (इंटुइशन) ही सत्यता (किंवा प्रामाण्य) आपल्याला साक्षात प्रतीत होते. ऐंद्रिय प्रत्यक्षाने ज्याप्रमाणे एखाद्या बाह्य वस्तूच्या गुणधर्मांची आपल्याला साक्षात प्रचीती येते, त्याचप्रमाणे माणसाच्या अंगी अशी एक मनःशक्ती आहे की, तिला कित्येक सत्ये साक्षात प्रतीत होतात. ह्या शक्तीला 'रीझन' हे नाव रूढ आहे. (मी सध्या 'रीझन'चे भाषांतर करीत नाही.) प्रमाणक सत्य आहेत आणि निगमनातील पायरी प्रमाण आहे हे ज्ञान 'रीझन'ला होते.

आता मानवी ज्ञानाचे दोन प्रकार पडतात. ऐंद्रिय ज्ञान हा एक प्रकार आणि 'रीझन' प्राप्त करून देत असलेले 'रॅशनल' ज्ञान हा दुसरा प्रकार. ऐंद्रिय ज्ञानाहून भिन्न असलेले असे ज्ञान उपलब्ध करून देणारी 'रीझन' ही ज्ञानशक्ती ग्रीक तत्त्वज्ञानात पायथॅगोरस-प्लेटोपासून ओळखण्यात आली आहे. गणिती सिद्धान्तांच्या आकलनात अशा ज्ञानाचे मॉडेल ह्या दोघाही तत्त्ववेत्त्यांना आढळले. ऐंद्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान आणि 'रॅशनल' ज्ञान ह्यांच्या स्वरूपात महत्त्वाचा भेद आहे. प्रत्यक्षज्ञान आपल्याला समोर काय आहे आणि ते कसे आहे हे सांगते; ते जसे आहे ते तसे असलेच पाहिजे असे ते सांगू शकत नाही. उलट, 'रॅशनल' ज्ञान वस्तूंचे स्वरूप कसे असलेच पाहिजे हे सांगते. उदा., 'कोणत्याही अ आणि ब ह्या गोष्टी क ह्या वस्तूशी समान असल्या तर त्या परस्परांशी समान असतात' हा प्रमाणक जर घेतला तर अशा परिस्थितीत अ आणि ब ह्या कोणत्याही वस्तू परस्परांशी समान असल्याच पाहिजेत असा ह्या प्रमाणकाचा दावा असतो. म्हणजे रॅशनल ज्ञान सार्विक (युनिव्हर्सल) आणि अनिवार्य (नेसेसरी) असते. प्रत्यक्षज्ञान असे असू शकत नाही.

जिला सार्विक आणि अनिवार्य अशी सत्य विधाने साक्षात प्रतीत होतात अशा ज्ञानशक्तीचा एकदा स्वीकार केला की, जी सत्ये ह्या शक्तीला प्रतीत होतात त्यांचे क्षेत्र गणितापुरते मर्यादित करण्याचे कारण नसते. उदा., 'प्रत्येक व्यक्तीला अमुक अमुक नैसर्गिक हक्क असतात' किंवा 'समाजातील कोणत्याही व्यक्तीच्या हिताला इतर कोणत्याही व्यक्तीच्या हिताएवढेच महत्त्व देणे योग्य असते' ही नैतिक विधाने सत्य आहेत हे इंद्रियानुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येणार नाही हे उघड आहे. पण त्यांची सत्यता 'रीझन'ला साक्षात प्रतीत होते असा दावा करता येईल. आधुनिक काळात लॉक आणि कांट ह्यांनी ह्या स्वरूपाचा दावा केला आहे.

सारांश, निगामी गणितावर केंद्रित झालेल्या अनेक तत्त्वज्ञानात्मक संकल्पना ग्रीक तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान ह्यांच्यात विकसित झाल्या आहेत. हा ह्या दोन तत्त्वज्ञानांतील बळकट दुवा आहे.

ह्या संदर्भात आणखी एक मुद्दा मांडतो. आकारिक तर्कशास्त्र (फॉर्मल लॉजिक) हा तत्त्वज्ञानाचा भाग आहे असे सर्वसाधारणपणे मानण्यात येते. आज आकारिक तर्कशास्त्राचे स्थान काहीसे संदिग्ध आहे. गणिताची एक शाखा म्हणून त्याला मानण्यात येते आणि तत्त्वज्ञानाचा तो एक प्रांत आहे असेही मानण्यात येते. गटलीब फ्रेगेपासून आकारिक तर्कशास्त्रात खूपच प्रगती झाली आहे. पण ह्या शास्त्राची रचना ॲरिस्टॉटलने केली आणि ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्राची व्याप्ती जरी मर्यादित आहे – ते पदांविषयीचे (टर्म्स) तर्कशास्त्र आहे, विधानांविषयीचे नाही – तरी त्याच्यात आणि गेल्या शंभर वर्षांत विकसित झालेल्या आकारिक तर्कशास्त्रात सातत्य आहे. ॲरिस्टॉटलने दोन अभिनव गोष्टी केल्या. एक त्याने प्रथमच चलचिन्हे (व्हेरिएबल सिम्बल) वापरली आणि संवाक्याचा (सिलॉजिझम) आकार (फॉर्म) स्पष्ट केला. उदा.,

सर्व माणसे मर्त्य आहेत
सॉक्रेटिस माणूस आहे
∴ सॉक्रेटिस मर्त्य आहे.

अनुक्रमणिका

हे प्रसिद्ध संवाक्य ॲरिस्टॉटलप्रणीत नाही. ॲरिस्टॉटल चलचिन्हांचा वापर करून संवाक्य मांडतो. उदा.,

जर सर्व A *हे* B *असतील*

आणि C हा A असेल

तर C हा B असतो.

ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्राचे दुसरे वैशिष्ट्य असे की, संवाक्याची दुसरी आणि तिसरी आकृती (फिगर) त्याने पहिल्या आकृतीपासून निगमनाने निष्पन्न केली आहे आणि अशा रीतीने निगामी व्यवस्थेचे (डीडक्टिव्ह सिस्टिम) जगातले पहिले उदाहरण त्याने सादर केले आहे. फ्रेगेनंतरचे तर्कशास्त्र अधिक प्रगल्भ आणि खूपच अधिक विस्तारलेले आहे ह्यात शंका नाही. पण चलचिन्हांचा वापर आणि तर्कशास्त्रातील सिद्धान्तांची निगामी व्यवस्थेत केलेली मांडणी ह्या गोष्टी ह्या तर्कशास्त्राला प्राणभूत आहेत आणि त्यांचा प्रारंभ ॲरिस्टॉटलने केला आहे. अधिक विस्तारलेल्या आजच्या तर्कशास्त्राचा भाग म्हणून त्याचे तर्कशास्त्र आज जिवंत आहे. आकारिक तर्कशास्त्र भारतात विकसित झालेच नाही. निगामी गणित आणि त्याच्याशी संलग्न असलेल्या, अनिवार्यतेने सत्य असलेली विधाने, अशा विधानांचे, तत्त्वांचे आकलन जिला होते ती 'रीझन' ही ज्ञानशक्ती, 'रॅशनल' ज्ञान आणि आनुभविक ज्ञान ह्यांतील भेद इत्यादी संकल्पना व समस्या भारतीय तत्त्वज्ञानाला परक्या राहिल्या.

२. ग्रीक तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक ज्ञान ह्यांत असलेल्या सातत्याचा दुसरा पैलू मानवी ज्ञानाच्या ग्रीकांनी वनविलेल्या नकाशाशी संबंधित आहे. बाह्य विश्व घेतले तर त्याच्या ज्ञानाच्या भौतिकी, जीवशास्त्र, मानसशास्त्र ह्या शाखा असतात आणि नीतिशास्त्र, राज्यशास्त्र, साहित्यशास्त्र ह्या ज्ञानशाखा मानवी व्यवहाराच्या विविध अंगांचा अभ्यास करतात असा हा नकाशा आहे. हा नकाशा बऱ्याच प्रमाणात आधुनिकांनी स्वीकारला आहे आणि त्याला अनुभवाचा आधार आहे. आधुनिकांनी त्यात घातलेली भर म्हणजे नैसर्गिक विज्ञानात रसायनशास्त्राचा करण्यात आलेला समावेश आणि मानव्यविद्यांत समाजशास्त्र ह्या व्यापक शास्त्राचा केलेला अंतर्भाव. ह्या नकाशाला अनुभवाचा आधार आहे असे मी म्हटले त्याचे समर्थन असे की, रासायनिक प्रक्रिया ह्या भौतिक प्रक्रियांवर आधारलेल्या असतात, जैव प्रक्रिया रासायनिक प्रक्रियांवर आधारलेल्या असतात, मानसिक प्रक्रिया जैव प्रक्रियांवर आधारलेल्या असतात असा वैज्ञानिक ज्ञानाचा सर्वसाधारण निष्कर्ष आहे. वरच्या पातळीवरच्या प्रक्रियांचे त्याच्या खालच्या पातळीवरील प्रक्रियांत पूर्णपणे क्षपण करता येईल की नाही, हा विज्ञान आणि वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान यांच्यापुढील एक कूटप्रश्न आहे. ह्या शास्त्रांच्या श्रेणीला अनुसरणारी वस्तुप्रकारांची एक श्रेणीही विश्वात आहे. कोणतीही रासायनिक वस्तू ही भौतिक वस्तू असते, कोणतीही जैव वस्तू रासायनिक वस्तू असते, कोणतीही मानसिक वस्तू जैव असते इत्यादी. ही श्रेणी ॲरिस्टॉटल स्वीकारतो व आपल्या जडद्रव्य (मॅटर) आणि आकार (फॉर्म) ह्या संकल्पनांच्या साहाय्याने तिचा उलगडा करतो. उदा., जैव वस्तू हे मानसिक वस्तूचे, म्हणजे मनाचे जडद्रव्य आहे आणि मानसिकता हा मनाचा आकार आहे. आकार हा सुयोग्य जडद्रव्याच्या आधाराशिवाय मूर्त होऊ शकत नाही, म्हणजे अस्तित्वात असू शकत नाही. उदा., घट म्हणजे मातीने धारण केलेला एक विशिष्ट आकार किंवा अशा विशिष्ट आकाराने आकारित झालेली माती. घटाकार अशा मातीच्या अधिष्ठानाशिवाय अस्तित्वात येऊ शकत नाही. पण केवळ माती म्हणजे घट नव्हे. योग्य प्रकारे (म्हणजे घटाकाराने) आकारित झालेली माती म्हणजे घट. तसेच जैव प्रक्रियांच्या अधिष्ठानाशिवाय मानसिक प्रक्रिया अस्तित्वात असू शकत नाहीत. पण जैव प्रक्रियांचा समुदाय म्हणजे मानसिक प्रक्रिया नव्हेत. मानसिकतेने आकारित झालेल्या जैव प्रक्रिया म्हणजे मानसिक प्रक्रिया. (अर्थात मानसिकता म्हणजे काय ह्याचा उलगडा करावा लागेल आणि ॲरिस्टॉटल तो करतो.)

सारांश, मानवी ज्ञानाचा ग्रीक नकाशा आणि आधुनिक नकाशा ह्यांत अर्थपूर्ण साम्य आहे. भेदही आहे. आधुनिकांनी रसायनशास्त्र ह्या भौतिकी व जीवशास्त्र ह्या दोन शास्त्रांदरम्यान असलेल्या प्रांताची भर घातली हे आपण पाहिलेच. शिवाय तपशीलाचे भेद खूपच आहेत. ॲरिस्टॉटलची भौतिकी गणिती भौतिकी नव्हे. जडद्रव्य आणि आकार ह्या संकल्पना तिच्यातही मूलगामी संकल्पना, घटनांचे स्पष्टीकरण करणाऱ्या संकल्पना म्हणून वापरल्या आहेत. एकंदरीत असे म्हणता येईल की, विश्वातील वस्तुप्रकारांचा आणि त्यांना अनुसरून मानवी ज्ञानप्रकारांचा जो नकाशा ग्रीकांनी काढला त्यातील अंतर्गत सरहद्दी बऱ्याच प्रमाणात तशाच राहिल्या आहेत पण आतील तपशिलात खूपच फरक झाला आहे.

ह्यामुळे ॲरिस्टॉटलचे समग्र ग्रंथ वाचून जो अभ्यासक आधुनिक ज्ञानाच्या प्रदेशात संचार करायला येतो, त्याला आपण पहिला प्रदेश सोडून दुसऱ्याच एका अनोळखी प्रदेशात आलो आहोत असे वाटणार नाही. पण भारतीय दर्शने वाचून आधुनिक ज्ञानात प्रवेश

करणाऱ्याची स्थिती अशी असणार नाही. आपण एका अनोळखी प्रदेशात आलो आहोत असे त्याला जरूर वाटेल. मानवी ज्ञानाचा निश्चित असा नकाशा भारतीय दर्शनांत काढण्यात आलेला नाही. शास्त्रांचे वर्गीकरण चतुर्विध पुरुषार्थांशी संलग्न आहे. सर्व दर्शने मोक्षशास्त्र आहेत. ह्याशिवाय धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र आणि कामशास्त्र ही त्या, त्या पुरुषार्थाशी जोडलेली शास्त्रे आहेत. शास्त्रांचे हे वर्गीकरण मानवकेंद्री आहे, ते ग्रीक किंवा आधुनिक वर्गीकरणाप्रमाणे वस्तुकेंद्री नाही.

वैशेषिक दर्शनात भारतीय भौतिकी आढळते असे म्हणण्यात येईल. पण वैशेषिकांचा परमाणुवाद, आज ज्यांना आपण भौतिक प्रक्रिया म्हणू त्यांचाच उलगडा करतो असे नाही तर तो सर्वच प्रकारच्या प्रक्रियांचा उलगडा करतो. सांख्यांच्या गुण-उपपत्तीविषयीही हे खरे आहे. वस्तुप्रकारांची श्रेणी अर्थात भारतीय तत्त्वज्ञानात मानलेली आहे; पण ह्या वस्तुप्रकारांना अनुसरून शास्त्रांची श्रेणी मानलेली नाही. शास्त्रांची वस्तुनिष्ठ व्यवस्था लावण्याचा प्रयत्न झालेला नाही.

३. ग्रीक आणि आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानामधील सातत्याचा तिसरा पैलू असा की, ग्रीक सामाजिक विचारात आणि आचरणात 'स्वतंत्र नागरिक' ह्या संकल्पनेला मध्यवर्ती स्थान आहे (आणि अर्थात तिची पडछाया असलेल्या 'गुलाम' ह्या संकल्पनेलाही आहे.). स्वतंत्र नागरिकाचे राज्यसंस्थेशी कोणते संबंध असावेत, कायदे करण्यात, त्यांची अंमलबजावणी करण्यात आणि कायद्यांना अनुसरून न्यायदान करण्यात स्वतंत्र नागरिकांचा कोणत्या स्वरूपाचा सहभाग असावा हे प्रश्न ग्रीक राजकीय-सामाजिक विचारात मध्यवर्ती आहेत. ग्रीक नगरराज्यांच्या सुस्पष्ट घटना होत्या. 'डेमॉक्रसी', 'ॲरिस्टॉक्रसी', 'ऑलिगारकी', 'टिरनी' हे ग्रीक शब्द आहेत. आधुनिक युरोपची घडण ज्या वैचारिक मंथनाने आणि जन-आंदोलनांच्या वावटळींनी केली, त्यांच्यातही नागरिक आणि राज्य ह्यांच्यामधील संबंध, नागरिकांचे स्वातंत्र्य आणि राज्याची सार्वभौम सत्ता यांच्यामधील सीमारेषा कुठे असावी हे प्रश्न मध्यवर्ती होते. १७ व्या, १८ व्या आणि १९ व्या शतकांत ब्रिटिश, फ्रेंच इ. राजकारण्यांपुढे ग्रीक (आणि अर्थात रोमन) मॉडेल्स होती. ह्यामुळे ग्रीक आणि आधुनिक पाश्चात्त्य सामाजिक-राजकीय विचार ह्यांच्यामध्ये स्पष्ट सातत्य आहे. उदा., सामाजिक न्यायाचे स्वरूप काय आहे, हा आधुनिक सामाजिक विचारांत केंद्रस्थानी असलेला प्रश्न आहे. प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांनी या प्रश्नाची सुस्पष्ट चर्चा केली आहे आणि आधुनिक सामाजिक विचार स्वाभाविकपणे ह्या चर्चेतील युक्तिवादांचा आणि निष्कर्षांचा आधार घेतो.

राजकीय, सामाजिक प्रक्रियांत भाग घेणारा स्वतंत्र नागरिक ही संकल्पना प्राचीन भारतीय विचारांत किंवा व्यवहारांत स्पष्टपणे आढळत नाही. व्यक्ती विशिष्ट वर्णाची किंवा वर्णांच्या मिश्रणातून निर्माण झालेल्या जमातीची घटक म्हणून ओळखली जात होती. तिची कर्तव्ये आणि तिचे अधिकार मूलतः तिच्या ह्या स्वरूपापासून, स्थानापासून निष्पन्न होत असत. पेरिक्लिसच्या अथेन्सची राज्यघटना काय होती ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येते. चंद्रगुप्त मौर्याच्या राज्याची राज्यघटना काय होती असा प्रश्नही विचारता येत नाही. वर्णांचे व जमातींचे व्यवहार स्मृतीवर आणि रूढीवर आधारलेले असत. ते न्यायाशी कितपत सुसंगत आहेत असा प्रश्न उपस्थित करून त्यांची चिकित्सा होत नसे. ग्रीक आणि भारतीय सामाजिक विचारांतील हा प्रमुख भेद आहे. गणराज्ये अर्थात प्राचीन भारतात होती. पण ती इतिहासात लुप्त झाली आहेत. बौद्ध संघाच्या स्वयंशासनात गणराज्याच्या राज्यघटनांचे प्रतिबिंब पडले असणार. पण राजकीय व सामाजिक व्यवहाराच्या व विचारांच्या मध्यवर्ती प्रवाहात त्यांना स्थान नाही.

प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा आधुनिक युरोपीय तत्त्वज्ञानाशी कोणत्या अंगांनी संबंध पोचतो ह्याचा परामर्ष मी आतापर्यंत घेतला आणि असा संबंध असल्यामुळे ग्रीक तत्त्वज्ञानाचा काही भाग आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाला प्रस्तुत ठरतो असा निष्कर्ष काढला. पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञान ह्या अंगांच्या बाबतीत दुबळे आहे हेही आपण पाहिले. मग भारतीय तत्त्वज्ञानाचा केवळ ऐतिहासिक दृष्टीने, कल्पनांचा इतिहास म्हणून अभ्यास करता येईल; पण आज तत्त्वज्ञानात ज्या चर्चा चालू आहेत त्यांत पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञान सहभाग घेऊ शकत नाही, असे आपल्याला म्हणावे लागते का? आज तत्त्वज्ञानात ज्या चर्चा चालू आहेत त्यांचा गुरुत्वमध्य युरोप-अमेरिकेत आहे हे स्पष्ट आहे. आजच्या जीवनाच्या आणि ज्ञानाच्या संदर्भात जे तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न उपस्थित होतात त्यांच्याविषयीच्या ह्या चर्चा आहेत आणि हे जीवन आणि ज्ञान आधुनिक पाश्चात्त्य वैचारिक मंथनाने आणि त्याच्यावर आधारलेल्या व्यवहाराने घडविलेले आहे. ह्या वैचारिक मंथनाशी पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञानाचा काही संबंध पोचत नाही, पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञानाचा केवळ ऐतिहासिक दृष्टीने अभ्यास करता येईल ही भूमिका आपल्याला स्वीकारणे भाग आहे का?

स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, गेल्या दोनशे वर्षांत आधुनिक पाश्चात्त्य भाषांच्या माध्यमातून भारतीय तत्त्वज्ञानाचा जो अभ्यास झाला आहे तो ऐतिहासिक दृष्टीतून झाला आहे; प्राच्य विद्यांच्या संशोधनाचा भाग म्हणून झाला आहे, तत्त्वज्ञानातील संशोधनाचा भाग म्हणून झालेला नाही. भारतीय विद्यापीठांतील तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक्रम पाहिले तरी ही गोष्ट स्पष्ट होते.

ज्ञानमीमांसा, वस्तुमीमांसा (ऑन्टॉलॉजी), तत्त्वमीमांसा (मेटॅफिजिक्स), नीतिशास्त्र, सामाजिक तत्त्वज्ञान, सौंदर्यशास्त्र इत्यादी तत्त्वज्ञानाच्या प्रमुख शाखांना वाहिलेले अभ्यासक्रम विद्यापीठांतून आढळून येतात आणि त्यांच्याशिवाय, त्यांच्या बरोबरीने भारतीय तत्त्वज्ञान असा एक अभ्यासक्रम असतो. ह्यात असे अभिप्रेत आहे की उदा., मानवी ज्ञानाविषयी, त्याचा उगम कशाकशापासून होतो, त्याचे प्रामाण्य कशात सामावलेले असते ह्या स्वरूपाचे जे प्रश्न उपस्थित होतात त्यांच्या बाबतीत भारतीय दर्शनांना, आज लक्षात घ्यावे असे, काही म्हणायचे नाही. आता ज्ञानमीमांसा हा प्रत्येक भारतीय दर्शनाचा महत्त्वाचा भाग आहे. असे असूनही जर ज्ञानमीमांसेच्या अभ्यासक्रमात भारतीय उपपत्तींना स्थान नसेल तर त्याचा अर्थ असा होतो की, ह्या उपपत्ती आता गतार्थ झाल्या आहेत, आजघडीच्या चर्चेत त्यांना स्थान देता येणार नाही; पण तत्त्वज्ञानाचा इतिहास ह्या स्वरूपात त्यांचा अभ्यास करता येईल.

ही विक्षिप्त म्हणावी अशी भूमिका आहे. मानवी ज्ञान ही आधुनिक गोष्ट नाही. आपल्या परिसरातील वस्तूंचे, भोवतालच्या माणसांचे (त्यांच्या स्वभाववैशिष्ट्यांचे इ.) ज्ञान माणसांना असतेच. हे माणसाचे माणूस म्हणून एक लक्षण आहे. असे ज्ञान माणसाला कसे प्राप्त होते, ते किती प्रकारचे असते, ते कधी प्रमाण असते इत्यादी प्रश्न उपस्थित करण्याइतकी चिंतनशीलता एखाद्या संस्कृतीत प्रगत झाली तर ह्या प्रश्नांना तिच्यातील प्रतिभावंत चिंतकांनी दिलेली उत्तरे नेहमीच लक्षात घेण्याजोगी असणार. विज्ञान हे एका प्रकारचे ज्ञान आहे. ते मानवी ज्ञानाचा सबंध प्रांत निःशेषपणे व्यापीत नाही. उदा., पाहा की, आपले नेहमीचे प्रत्यक्ष ज्ञान घेतले, -- समोरचे झाड मी पाहतो आणि त्याचे मला ज्ञान होते ह्या स्वरूपाचे ज्ञान – तर त्याचे स्वरूप काय असते, त्याचे कोणत्या घटकांत विश्लेषण करावे लागते, त्याच्या प्रामाण्याचे निकष काय ह्या प्रश्नांभोवती गेल्या शंभर वर्षांतील अँग्लो-सॅक्सन तत्त्वज्ञान घोटाळत आहे. मूर, रसेल, एअर, ऑस्टिन, व्हिट्गेन्स्टाइन, क्वाइन इ. पहिल्या रांगेतील तत्त्ववेत्त्यांनी ह्या चर्चेत भाग घेतला आहे. आता बौद्ध, नैयायिक इ. दार्शनिकांनी ह्या प्रश्नाविषयी सखोल आणि प्रदीर्घ चिंतन केले आहे. आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात प्रत्यक्षज्ञानाविषयी एकही उपपत्ती अशी नाही की जिला समांतर अशी उपपत्ती पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञानात मांडण्यात आलेली नाही, असे म्हणण्यात फारशी अतिशयोक्ती नाही. ही भारतीय चर्चा गतार्थ झालेली नाही. पण आपणच आधुनिक पाश्चात्त्य चर्चेपासून तिला अलग ठेवून ती इतिहासजमा झाली आहे असे मानतो.

भारतीय दर्शनांचे अध्ययन करणाऱ्या संस्कृत पंडितांची परंपरा आज काहीशी क्षीण झाली असली तरी अव्याहतपणे चालू आहे. कुणीही नैयायिक न्यायदर्शनाचा केवळ ऐतिहासिक दृष्टीने अभ्यास करीत नाही. तो न्यायमताचा पुरस्कर्ता, समर्थक असतो. पण ह्या पारंपरिक पंडितांनाही आपण भारतीय व्यावसायिक तत्त्ववेत्त्यांपासून अलग राखले आहे. व्यावसायिक तत्त्ववेत्ते म्हणजे महाविद्यालये आणि विद्यापीठे ह्यांत अध्यापन करणारे शिक्षक आणि तत्सम लोक. सामान्यपणे पाहता दर्शनावरील पहिल्या दर्जाचे ग्रंथ मुळातून वाचता येतील ह्या पातळीचे संस्कृत त्यांना येत नसते. अशा ग्रंथांचे वाचन करायचे तर पंडितांकडून त्यांना पाठ घ्यावे लागतात. ह्या मार्गाने त्यांना दर्शनांचे जे आकलन होते ते ते इंग्रजीतून (व ऱ्याच कमी प्रमाणात आधुनिक भारतीय भाषांतून) मांडतात. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केलेली मंडळी हा त्यांचा अभिप्रेत वाचकवर्ग असतो. त्यामुळे सिद्धान्तांची, युक्तिवादांची मांडणी करताना जी शब्दकळा (इडियम) ते वापरतात ती पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाने घडविलेली असते. भारतीय दर्शने इंग्रजीतून सादर करणे असे त्यांच्या लिखाणाचे स्वरूप असते. पारंपरिक भारतीय दर्शनांचा जो खजिना आहे त्याचे विश्वस्त आणि संरक्षक ही त्यांच्या दृष्टीने पंडितांची भूमिका असते. एका वेगळ्या परंपरेतील तत्त्ववेत्ते म्हणून ते पंडितांकडे पाहत नाहीत. ह्यातच भारतीय दर्शने बंदिस्त, गोठविलेल्या अवस्थेत आहेत म्हणजे इतिहासजमा आहेत, ती प्रवाही नाहीत, आज चाललेल्या तत्त्वज्ञानात्मक चर्चेत ती भाग घेऊ शकत नाहीत हा दृष्टिकोन अभिप्रेत असतो. भारतीय दर्शनांना जर समकालीन, गतिशील तत्त्वज्ञान हा दर्जा द्यायचा असेल तर पारंपरिक पंडितांभोवती ज्या अलगतेच्या भिंती आपणच उभारल्या आहेत त्या फोडल्या पाहिजेत. हे साधण्याचा एक मार्ग असा : आज रूढ असलेला प्रघात असा आहे की, भारतीय दर्शनांकडे पाश्चात्त्य दृष्टिकोनातून पाहिले जाते आणि ह्याच दृष्टिकोनातून त्यांचा परामर्ष घेण्यात येतो, त्यांचे मूल्यमापन करण्यात येते. किंवा, न्यायदर्शनाचे किंवा मीमांसादर्शनाचे म्हणणे असे आहे, ह्या स्वरूपाचा त्यांचा सारांश मांडण्यात येतो. पण पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाकडे भारतीय दर्शनांच्या दृष्टिकोनातून कधी पाहिले जात नाही. उदा., प्रातिभज्ञान (इंटुइशन) ह्या ज्ञानमीमांसेतील एका संकल्पनेचा मी वर उल्लेख केला. ह्या संकल्पनेची बरीच चर्चा आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात झाली आहे. ह्या संकल्पनेविषयी नैयायिकांना, वैयाकरणांना, मीमांसकांना इ. काय म्हणायचे आहे असा प्रश्न आपण कधी उपस्थित करीत नाही. प्रातिभज्ञानाचे कोणत्या प्रकारचे स्पष्टीकरण ते मांगतील? त्याच्यावर कोणते आक्षेप घेतील? पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातील संकल्पना आणि उपपत्ती ह्यांच्याशी अशा प्रकारची बौद्धिक झटापट करण्याची संधी जर पारंपरिक पंडितांना मिळाली तर पाश्चात्त्य

तत्त्वज्ञान आणि भारतीय दर्शने ह्या दोहोंचाही लाभ होईल. इंग्रजी जाणणाऱ्या भारतीय तत्त्ववेत्त्यांनी ही संधी त्यांना दिलेली नाही; कारण भारतीय दर्शने वंदिस्त आहेत ह्या पूर्वग्रहाचे ते बळी आहेत.

ह्याच्याशी संबंधित असा दुसरा मुद्दा असा : भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाची मांडणी सामान्यपणे कशी करण्यात येते? अशा इतिहासात न्याय, वैशेषिक, सांख्य इ. दर्शनांसाठी एक एक प्रकरण वाहिलेले असते. उदा., तत्त्वज्ञानातील समस्यांविषयी न्यायाने पुरस्कारलेली मते काय आहेत हे न्यायावरील प्रकरणात सांगितलेले असते. ह्या मांडणीतूनही ही दर्शने गोठलेली आहेत हाच संदेश मिळतो. अनुमानाविषयी न्यायाचे म्हणणे काय आहे असा प्रश्न विचारण्यात न्यायसूत्रकारांपासून विश्वनाथ न्यायपञ्चाननांपर्यंत सर्व नैयायिक एकच म्हणणे मांडीत आहेत हे गृहीत असते. पण दरम्यानच्या न्यायभाष्यकार, वार्तिककार, तात्पर्यटीकाकार, परिशुद्धिकार, न्यायमञ्जरीकार इत्यादींनी व गंगेशोपाध्यायांपासूनच्या नव्यनैयायिकांनी पूर्वसूरींच्या म्हणण्यात काही भर घातली की नाही, काही बदल केला की नाही आणि बदल केला असल्यास तो का केला हे प्रश्न उपस्थित करण्यात येतच नाहीत. गंगेशोपाध्यायांनी नव्यन्यायाची परिभाषा आणि संकल्पनांची चौकट का निर्माण केली? पूर्वीच्या परिभाषेमध्ये कोणत्या प्रकारची संदिग्धता, अपुरेपणा त्यांना जाणवत होता? न्यायदर्शनाच्या इतिहासात अशा प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचा प्रयत्न झाला पाहिजे. भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास अजून लिहिला गेलेलाच नाही असे म्हणावेसे वाटते.

हा मुद्दा असा मांडता येईल : भारतीय दार्शनिक परंपरेच्या प्रवाहित्याचा आदर करण्यासाठी आणि हे प्रवाहित्व जोमदार करण्यासाठी भारतीय दर्शने केवळ अभ्यासाचा विषय राहता कामा नयेत तर त्या, त्या दर्शनाचे जे स्वाभाविकपणे अनुयायी आहेत त्यांनी आपापल्या दृष्टिकोनातून आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाची समीक्षा केली पाहिजे. आणि अर्थात ह्या समीक्षेचे फलित म्हणून इष्ट वाटेल तेव्हा स्वतःच्या पारंपरिक सिद्धान्तांना मुरड घातली पाहिजे. परंपरेत अशा स्वरूपाचा बदल होणे हे ती परंपरा जिवंत, चैतन्यशील आहे ह्याची खूण असते. नास्तिक आणि आस्तिक दर्शने मिळून भारतीय दर्शनांचे एक कुटुंब बनते. ही दर्शने परस्परांशी हिरिरीने पण आदराने वाद करतात. प्रतिपक्षाची, पूर्वपक्षाची भूमिका चोखपणे, समर्थपणे मांडून आणि तिचे खंडन करून स्वतःचे सिद्धान्त मांडायचे आणि त्यांचे समर्थन करायचे ही ह्या दर्शनांची पद्धती आहे आणि ती तत्त्वज्ञान ह्या विषयाच्या स्वरूपाला साजेशी अशी आहे. बौद्ध तार्किकांशी वाद करून नैयायिकांनी आपले सिद्धान्त घडविले ह्याच्या खुणा न्यायमतावर जागोजागी उमटलेल्या आहेत. सर्व संप्रदायांचे दार्शनिक मोक्षमार्गी म्हणून परस्परांचा आदर करतात, मग सामाजिक स्तरावर ताणतणाव काहीही असोत. दर्शनांच्या ज्या कुटुंबाच्या संदर्भात भारतीय दर्शनांनी आपापले सिद्धान्त स्थिर केले आणि त्यांचा विकास केला त्या कुटुंबाचा आता विस्तार केला पाहिजे. हा विस्तार दोन दिशांनी करावा लागेल. एक, झोरोस्ट्रिअन, ख्रिस्ती व इस्लामी परंपरा ह्या भारतीय परंपरांना भारतीय दर्शनांच्या कुटुंबात आता सामावून घेतले पाहिजे. आणि दोन, आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाला ह्या कुटुंबात स्थान दिले पाहिजे.

भारतीय आस्तिक दर्शने श्रुतींचे प्रामाण्य स्वीकारतात. चार्वाक, जैन आणि बौद्ध दर्शने श्रुतिप्रामाण्याचे खंडन करतात. ह्या खंडनमंडनाला युक्तिवादांचे पाठबळ आहे. आता ख्रिस्ती आणि इस्लामी परंपरांच्या स्वतःच्या श्रुती आहेत; ईश्वराने प्रकट केलेले ग्रंथ आहेत. मीमांसकांची श्रुतीची संकल्पना आणि ख्रिस्ती प्रकटनाची (रेव्हेलेशन) संकल्पना ह्यांत काय साम्य आहे? काय भेद आहे? ज्या युक्तिवादांच्या आणि इतर प्रकारच्या पुराव्याच्या आधारे मीमांसक श्रुतींचे प्रामाण्य सिद्ध करतात त्याला अनुसरून बायबल आणि कुराण ह्या श्रुती आहेत असे ठरते का, की नाही? ख्रिस्ती व इस्लामी परंपरेप्रमाणे अनुक्रमे बायबल आणि कुराण ही एकमेव अविकृत श्रुती आहे. म्हणजे वेद ही श्रुती नाही. ह्या आक्षेपकांविरुद्ध मीमांसक वेदांचे श्रुतित्व कसे सिद्ध करतील? ह्या स्वरूपाच्या संवादाला अजून सुरुवात व्हायची आहे.

ह्याचप्रमाणे आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचाही पूर्वपक्ष म्हणून स्वीकार करणे अगत्याचे आहे. ह्या संदर्भात प्रातिभज्ञान आणि प्रत्यक्षज्ञान ह्या दोन समस्यांचा उल्लेख मी अगोदरच केला आहे. आणखी दोन समस्यांचा उल्लेख करतो. भारतीय दर्शनांत, विशेषतः बौद्ध आणि न्याय दर्शनांत कार्यकारणभावाची बरीच चर्चा आहे. आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातही ह्या विषयाची सांगोपांग चर्चा झालेली आहे. जॉन स्टुअर्ट मिल यांनी दिलेली कार्यकारणसंबंधाची व्याख्या – कारण म्हणजे invariable, unconditional and immediate antecedent – आणि न्यायातील रूढ व्याख्या – अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता – ह्यांच्यात लक्षणीय साम्य आहे. नैयायिकांनी आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्ववेत्त्यांशी संवाद साधला तर त्यांना निदान दोन समस्यांशी मुकाबला करावा लागेल. 'प्रत्येक घटनेला कारण असते' हे सार्विक (युनिव्हर्सल) विधान सत्य आहे हे आपल्याला कसे कळते? ही एक समस्या. 'विगमनाची

अनुक्रमणिका

समस्या' (प्रॉब्लेम ऑफ इन्डक्शन) म्हणून ती आधुनिक तत्त्वज्ञानात प्रसिद्ध आहे. एक लक्षणीय गोष्ट अशी की, ही समस्या उपस्थित करण्यात आणि तिची चर्चा करण्यात पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञान प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानापेक्षा आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या खूपच अधिक जवळ आहे. विगमनाच्या समस्येचा पाठपुरावा करण्यात न्याय (आणि बौद्ध) दर्शनांना महत्त्वाचा सहभाग घेता येईल. दुसरी गोष्ट अशी की, कांटने कार्यकारणभावाचे जे विवेचन केले आहे त्याला अनुसरून कार्यकारण ही संकल्पना द्रव्य (सब्स्टन्स) ह्या संकल्पनेशी तर्कतः निगडित आहे. एक घटना दुसऱ्या घटनेचे कारण असते असे अनुभववादी म्हणतात; पण कारण हे घटनेपेक्षा अधिक काहीतरी असते. एका विशिष्ट स्थितीतील विशिष्ट प्रकारची वस्तू (द्रव्य) हे कारण असते आणि कार्य म्हणजेसुद्धा विशिष्ट प्रकारच्या वस्तूत घडलेले स्थित्यंतर (किंवा त्याच स्थितीत टिकून राहण्याची अवस्था) असते. आणि एका प्रकारचे द्रव्य म्हणजे विशिष्ट नियमांना अनुसरून स्थित्यंतर पावणारे किंवा स्थितिशील असणारे द्रव्य होय. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे एक विशिष्ट संकल्पनात्मक चौकट वापरून आपण जगाविषयीचा विचार करतो, ही चौकट अनिवार्य आहे आणि द्रव्य आणि कार्यकारणभाव ह्या संकल्पना ह्या चौकटीत मोक्याच्या ठिकाणी आहेत. न्यायाने पदार्थांचे जे प्रकार मानले आहेत – द्रव्य, गुण इ. – त्यांची मिळूनही अशी संकल्पनात्मक चौकट बनते; कारण हे पदार्थ परस्परसंबंधित आहेत. तेव्हा कांट आणि नैयायिक यांच्यामधील संवाद परस्परांना उपकारक ठरेल.

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आणि शब्द ह्या प्रमाणांच्या साहाय्याने न्याय सर्व ज्ञानाची व्यवस्था लावते. अनिवार्यतेने सत्य असलेल्या विधानांचे ज्ञान, गणित आणि तर्कशास्त्र हे आकारिक (फॉर्मल) ज्ञानाचे प्रकार हे ह्या व्यवस्थेला परके आहेत. आकारिक ज्ञानाचा उलगडा कसा करायचा हा आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातीलही एक कूटप्रश्न आहे. ह्यासाठी पूर्वप्राप्त ज्ञान (a priori knowledge) असा ज्ञानाचा एक प्रकार पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात मानला गेला आहे. पूर्वप्राप्त ज्ञानाची व्यवस्था लावायची तर पारंपरिक भारतीय प्रमाणव्यवस्थेत बदल करावा लागेल. पण ह्या स्वरूपाचा बदल हे विकासाचे एक रूप असते हे मी मागेच सूचित केले आहे.

आपण विज्ञानयुगात आणि सामाजिक परिवर्तनाच्या युगात जगतो आहोत. वैज्ञानिक ज्ञानाचे आणि सामाजिक परिवर्तनासाठी चाललेल्या आंदोलनांचे मानसिक दडपण आपल्यावर असते. पण मानवी संस्कृती विज्ञानाहून आणि सामाजिक परिवर्तनाच्या जाणीवपूर्वक स्वीकारलेल्या कार्यक्रमाहून प्राचीन आहे. आणि म्हणून तत्त्वज्ञानही ह्या गोष्टींहून प्राचीन आहे. आज जिवंत असलेल्या तत्त्वज्ञानाला वैज्ञानिक ज्ञानाची आणि सामाजिक परिवर्तनाच्या आकांक्षेची दखल घ्यावीच लागेल. पण तत्त्वज्ञान ह्या गोष्टींपुरते मर्यादित नाही. पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञानाने आधुनिक तत्त्वज्ञानाच्या रिंगणात प्रवेश केला तर निदान पुढील चार समस्यांच्या संदर्भात ते महत्त्वाचे योगदान करील असे मला वाटते –

१. मानवी जीवनाला एक आध्यात्मिक अंग नेहमीच होते आणि राहणार. माणूस हा आत्मजाणीव असलेला प्राणी असल्यामुळे माणसाला जशी स्वतःची जाणीव असते त्याप्रमाणे स्वतःहून भिन्न असलेले जे समग्र आहे, म्हणजे विश्व, ज्याच्या संदर्भात आपण जगतो त्याचीही जाणीव असते. एकाच जाणिवेच्या ह्या दोन बाजू असतात. विश्वाच्या, जे समग्र आहे त्याच्या स्वरूपाविषयीची अनेक चित्रे मानवी संस्कृतीत निर्माण झाली आहेत आणि त्यांना संकल्पनात्मक स्वरूपही देण्यात आले आहे. एक चित्र असे की, विश्व हे मूलतः भौतिक वस्तूंचा समुदाय ह्या स्वरूपाचे आहे आणि ह्या समुदायात कुठे कुठे सजीव वस्तू, प्राणी आणि आत्मजाणीव असलेले प्राणी उदयाला आले आहेत. पण कोणत्याही वस्तूचे अंतिम स्वरूप आणि दर्जा एक भौतिक वस्तू हाच असतो. विज्ञानाच्या प्रभावामुळे अलीकडच्या काळात हे चित्र बरेच रूढ झाले आहे. पण विज्ञानाच्या उदयाच्या पूर्वीही चार्वाक, वैशेषिक, डेमॉक्रायटसचा परमाणुवाद ह्या दर्शनांतही हेच चित्र रेखाटण्यात आले होते. याहून दुसऱ्या प्रकारचे चित्र असे की, दृश्य विश्वात त्याच्या पलीकडे असणारे परतत्त्व आकारलेले असते, दृश्य विश्व म्हणजे ह्या परतत्त्वाचा आविष्कार असतो किंवा त्याची निर्मिती असते आणि माणसाच्या आत्म्याचा आणि ह्या परतत्त्वाचा निकटचा संबंध असतो. (परतत्त्वाची संकल्पना आणि मानवी आत्म्याची संकल्पना परस्परावलंबी आहेत. परतत्त्व असे काही मानले नाही तर मानवी आत्मा असे काही आहे असे मानायचेही कारण उरत नाही.) मानवी संस्कृतीत ज्या अनेक धार्मिक-आध्यात्मिक परंपरा बहरल्या आहेत त्यांच्या मुळाशी परतत्त्वाविषयीचे असे एक विशिष्ट चित्र असते. अद्वैत, बौद्ध, सांख्य-योग, विशिष्टाद्वैत, द्वैत इत्यादी आध्यात्मिक परंपरा आपल्या परिचयाच्या आहेत. प्लेटोच्या परंपरेचा आधुनिक विज्ञानाशी असलेला संबंध आपण पाहिला. पण प्लेटॉनिक परंपरेचे

ते केवळ एक अंग आहे. रीझन ह्या प्लेटोने कल्पिलेल्या ज्ञानशक्तीचा विकास झाला की तिला 'फॉर्म ऑफ धी गुड' – श्रेयस्वरूप सत्तत्त्व – ह्या परतत्त्वाचे साक्षात दर्शन होते आणि हे दर्शन हे मानवी जीवनातील सर्वोच्च श्रेय आहे ही शिकवण हे प्लेटॉनिक परंपरेचे दुसरे अंग आहे. या प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानाचा पुढे प्लॉटिनसच्या नवप्लेटोनिक मतात विकास झाला आणि ह्या मताचे खोल संस्कार ख्रिस्ती आध्यात्मिक दर्शनावर झाले हे सर्वश्रुत आहे. इस्लामी परंपरेवरही ख्रिस्ती मताचे आणि प्लेटो-ॲरिस्टॉटल यांच्या तत्त्वज्ञानाचे संस्कार झाले आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञानाने ख्रिस्ती व इस्लामी तत्त्वज्ञानाशी संवाद साधला पाहिजे असे मी जे वर म्हटले तो संवाद मुख्यतः ह्या भिन्न आध्यात्मिक दर्शनांमधील, कधीही न संपणारा असा संवाद होय.

२. माणूस जसा आध्यात्मिक प्राणी आहे तसा तो भाषिक प्राणीही आहे. माणसाला आत्मजाणीव असणे आणि भाषिक व्यवहार करायला तो समर्थ असणे ह्या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञानात भाषेच्या स्वरूपाविषयीचा अत्यंत खोल आणि व्यापक विचार व्याकरण, न्याय, मीमांसा इ. दर्शनांत झाला आहे. तुलनेने हा विषय पाश्चात्त्य परंपरेत दुर्लक्षिला गेला. पण फ्रेगेपासून भाषेविषयीचे, अर्थवाहक असणे हे भाषेचे जे स्वरूप आहे त्याच्याविषयीचे पद्धतशीर चिंतन पाश्चात्त्य परंपरेत सुरू झाले. फ्रेगे आणि रसेल ह्यांनी निर्माण केलेल्या नव-तर्कशास्त्रामुळे ह्या चिंतनाला मोठीच चालना मिळाली. आणि ह्या शतकातील अँग्लो-सॅक्सन तत्त्वज्ञान प्रामुख्याने भाषिक तत्त्वज्ञान होते ही परिचित गोष्ट आहे. फ्रेगे आणि व्हिट्गेन्स्टाइन ह्यांनी भाषेविषयी मूलतः दोन प्रश्न उपस्थित केले : एक, शब्दांचे बनलेले वाक्य (वस्तूंविषयीचे) विधान कसे व्यक्त करू शकते? वाक्याची एकता कशात सामावलेली असते? दुसऱ्या शब्दांत, वाक्यात जी विविध प्रकारची पदे असतात त्यांच्याकडून कोणते भिन्न स्वरूपाचे पदार्थ निर्दिष्ट केले जातात आणि ह्या पदार्थांचा परस्परांशी अन्वय कसा होतो? दुसरा प्रश्न असा की, ज्या तत्त्वांवर भाषेची ही अर्थवाहकता आधारलेली असते त्यांचे स्वरूपच असे आहे का, की त्यामुळे भाषेच्या अर्थवाहकतेला मर्यादा असते आणि माणसाला जाणवणाऱ्या काही गोष्टी अशा असतात की, त्या भाषेद्वारा व्यक्त होऊ शकत नाहीत? पारंपरिक भारतीय तत्त्वज्ञानातील 'शाब्दबोध' प्रकरणात ह्याच प्रश्नांचा विस्ताराने आणि समर्थपणे ऊहापोह करण्यात आला आहे. तेव्हा हा विषय भारतीय तत्त्वज्ञान आणि आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान ह्यांच्यामधील संवादाला अतिशय अनुकूल आहे.

३. मानवी जीवनाचे संपूर्ण श्रेय कशात असते हा मानवी चिंतनाइतकाच प्राचीन प्रश्न आहे. चतुर्विध पुरुषार्थांच्या संकल्पनेद्वारा ह्या प्रश्नाचे उत्तर भारतीयांनी दिले आहे. हे उत्तर घेऊन भारतीयांना आजच्या नीतिविषयक वैचारिक मंथनात उतरता येईल. हा परिचित विषय असल्यामुळे त्याचा विस्तार मी करीत नाही.

४. व्यक्ती आणि समाज ह्यांचे परस्परसंबंध, सामाजिक न्यायाचे स्वरूप इ. सामाजिक तत्त्वज्ञानातील (चिरंतन) प्रश्नांना भारतीय परंपरेत दिलेली उत्तरे धर्मशास्त्रात मांडण्यात आली आहेत. आधुनिक काळात इंग्रजी शिकलेल्या विचारवंतांनी धर्मशास्त्राकडे दुर्लक्ष केले आहे ही खेदाची गोष्ट आहे. (अर्थात, पां.वा. काणे, ज.रा. घारपुरे हे सन्माननीय अपवाद आहेत.)

मी वर असे म्हटले आहे की, वर्णांचे व जमातींचे व्यवहार स्मृती व रूढीवर आधारलेले असत. ते न्यायाशी कितपत सुसंगत आहेत असा प्रश्न उपस्थित करून त्यांची चिकित्सा होत नसे. पण ह्या म्हणण्याला मी आता मुरड घालतो. स्मृतिप्रामाण्याच्या औपचारिक चौकटीत सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वांची चिकित्सा होत असे आणि अशा चिकित्सेला अवसर राही ह्याचे कारण असे की, ही तत्त्वे स्मृतिसाहित्यात अध्याहृत होती. ह्याची दोन उदाहरणे अशी :

१. आधुनिक संवेदनशीलतेला धक्का देणारा मनुस्मृतीतील एक श्लोक असा :

भार्या पुत्रश्च दासश्च त्रय एवधनाः स्मृताः ।
यत्ते समधिगच्छन्ति यस्यैते तस्य तद्धनम् ।।

ह्याचा सरळ अर्थ असा की, पत्नी, पुत्र आणि दास (शूद्र) हे अधन आहेत, त्यांना स्वतःचे धन असण्याचा अधिकार नाही. त्यांना जे काही लाभते ते, ते ज्यांचे असतात त्यांचे धन असते. म्हणजे पत्नीला जे लाभते ते तिच्या पतीचे इ. पण ह्यावर भाष्य करताना मेधातिथि म्हणतो : "...अर्जनं च स्वत्वं नापादयतीति विप्रतिषिद्धं, तस्माद्विरुद्धमिदं यत्ते समधिगच्छन्ति न तत्र तेषां स्वामित्वम् । यथा कश्चिद्ब्रूयाद्यस्या अहं पुत्रः सा न मम जननीति ताद्दगेतत् ।...." ह्याचा अर्थ असा की, एखाद्याने जे काही कमावले (अर्जन) असेल ते त्याचे असत नाही हे म्हणणे विसंगत आहे. तेव्हा त्यांना जे प्राप्त होते त्याच्यावर त्यांचे स्वामित्व नसते हे विधान आत्मविरोधी आहे.

अनुक्रमणिका

एखाद्याने म्हणावे की, मी हिचा पुत्र आहे पण ही माझी आई नाही (तर ते जसे आत्मविसंगत ठरेल) तसेच हे आहे. तेव्हा, कुणीही व्यक्ती जे कमावते त्याच्यावर तिचे स्वामित्व असते, मग ती व्यक्ती स्त्री (भार्या) असो, पुत्र असो किंवा दास असो हे सामाजिक न्यायाचे तत्त्व येथे स्वीकारले आहे. ह्या तत्त्वाला, आणि त्याला अनुसरून प्राप्त होणाऱ्या स्वामित्वाला येथे मर्यादाही घातली आहे. मर्यादा अशी : पत्नीने (व इतर दोघांनी) आपल्या मालमत्तेचा व्यय करताना पतीची (आणि अनुक्रमे पिता व स्वामी यांची) अनुमती घेतली पाहिजे. ह्या समग्र विवेचनातून **दोन तत्त्वे** हाती लागतात. १. कुणीही माणूस (स्त्री व दास धरून) जे कमावतो ती त्याची मालमत्ता असते. २. स्त्री-शूद्रांना स्वातंत्र्य आहे, पण ते मर्यादित आहे. धर्मशास्त्रातील विवेचनातून अशी सामान्य तत्त्वे हुडकून काढली, त्यांचे परस्परसंबंध आणि त्यांच्यावरील मर्यादा निश्चित केल्या तर सामाजिक न्याय ह्या संकल्पनेचे एक विशिष्ट रूप हाती लागेल व न्यायाच्या आधुनिक संकल्पनेशी त्याची तुलना करता येईल.

अखेरीस, आधुनिक भारतीय भाषा हे आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान आणि भारतीय तत्त्वज्ञान ह्यांमधील संवादाचे माध्यम असेल हे उघड आहे.

– *मे.पुं. रेगे*

द.ग. गोडसे यांच्या कलामीमांसेची पृथगात्मता आणि मर्यादा*

दीपक हणमन्तराव कन्नल

गोडसे यांची मीमांसा त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वासारखीच बहुपेडी आहे. जवळजवळ सर्वच ललितकलांशी सक्रिय संबंध असल्याने आणि त्या सर्वच क्षेत्रांत एकाच वेळी कार्यरत असल्याने ते विश्लेष्य विषयाकडे एकाच दृष्टिकोनातून पाहू शकत नाहीत. त्यांचे आलोक तारतम्य एखाद्या क्यूबिस्ट पेंटरसारखे सिंथेटिक – संश्लिष्ट – आहे. साहजिकच पिकासो या क्यूबिस्ट पेंटरने जसे काही काळ रसिकांना गोंधळून टाकले होते तसेच गोडसे यांच्या समीक्षेने गेली काही वर्षे मराठी वाचकांना आणि काही प्रमाणात समीक्षकांनाही चक्रावून टाकले. अशा अपरिचित मीमांसेची दखल मराठीने, एक कै. कुरुंदकरांचा अपवाद वगळता, साक्षेपाने घेतली नव्हती. त्यांच्या टीकाकारांनी तपशीलावरच लक्ष केंद्रित करून कित्येकदा त्यांच्यावर अन्याय केला. त्यांच्या निरनिराळ्या पुस्तकांवर उलटसुलट अभिप्राय व्यक्त झाले. परंतु या सर्व पुस्तकांतून प्रकट होणाऱ्या एका विचारप्रवाहाचा साकल्याने विचार होणे आवश्यक होते, ते या चर्चासत्राच्या निमित्ताने होत आहे हे महत्त्वाचे!

गोडसे यांच्या मीमांसेची अनेकपदरी वीण या एका ठळक वैशिष्ट्याबरोबरच त्यांची कार्यपद्धती हे दुसरे वैशिष्ट्य प्रकर्षाने नजरेत भरते. त्यांच्या मीमांसेची सुरवात तशी एखाद्या अभ्युपगमाने होते. परंतु बहुधा तो सुरवातीला स्पष्ट स्वरूपात मांडला जात नाही. त्यांना तो ज्या स्वरूपात भावला – जाणवला – सापडला त्याच क्रमाने त्याची मांडणी होत जाते. एखादी कलाकृती, आविष्कृती यांच्या वर्णनातून हा शोध सुरू होतो. गोडसे यांची अतितरल संवेदनशक्ती त्या आविष्कृतीविषयी वरकरणी स्वैर वाटणारी निरीक्षणे नोंदवीत पुढे निघते. कुठल्याही समीक्षकाला हेवा वाटावा अशी संवेदनक्षमता, तिला शब्दरूप देण्यासाठी आवश्यक ते भाषाप्रभुत्व, आणि रूढ भाषाव्यवस्थेच्या मर्यादा पायात आल्यांच तर त्या झुगारून नवी शब्दकळा उभी करण्याची प्रतिभा आणि धाडस, त्यांच्याजवळ आहे. पाणाड्याला जमिनीखालचे पाणी दिसावे तशा त्यांना इतरांना पुसटपणेही न जाणवलेल्या अनेक सूक्ष्म शक्यता दिसत जातात. कलाकृती स्वतःच त्यांच्या बाबतीत पक्षपात करीत असावी अशी शंका वाटावी इतक्या अनेकविध तऱ्हांनी त्यांना ती दिसत जाते – ऐकू येते –, त्यांच्यासमोर स्वतःची गुपिते उलगडत जाते. गोडसेही तिला अक्षरशः पंचेंद्रियांनी आस्वादतात. खरं तर भोगतात असं म्हणायचा मोह होतोय.

पण हे प्रेम एकतर्फी नसते. स्वतः गोडसेही त्या आविष्कृतीवर तितकेच उत्कट प्रेम करतात. तिच्या सहवासात मोहरून जातात. त्या उन्मनी-उत्तेजित मनोवस्थेत ते जे लिहितात, ज्या तऱ्हेने तिचे पदर उलगडतात, तिचे रूप, तिची स्पंदने, चलन ज्या मत्तधुंद शैलीत मांडत जातात ते सारे अनुभवताना आनंदच नव्हे तर अभिमानही वाटतो. गोडसे यांची श्रीमंत भाषा, त्यांची धुंद शैली हा स्वतंत्र निबंधाचा विषय ठरावा. तिचे विश्लेषण इथे साक्षेपाने करणे शक्य होणार नाही. पण या विषयाच्या संदर्भात तिची काही वैशिष्ट्ये ध्यानी घ्यायला हवीत. गोडसे यांची भाषा ही समीक्षेसाठी वापरली जाणारी प्रमाण भाषा नव्हे. तिच्या परिभाषेची चौकट ते स्वीकारत नाहीत. भारतीय साहित्यशास्त्रातील संज्ञा वापरायची तर ते अभिधेच्या कक्षा ओलांडून लक्षणा आणि व्यंजनेच्या प्रांतात प्रवेश करतात. त्यांच्या आवडत्या कवी-सारखे — समर्थ रामदासांसारखे – शब्दशक्तीच्या नव्या शक्यता धुंडाळतात. 'धीट-धाकट' सारख्या वाच्यार्थ नाकारणाऱ्या लक्षणा त्यातून जन्म घेतात. कुठल्याही भाषेच्या विकासात अशा लक्षणा त्यांच्या भावपूर्णतेमुळे कालांतराने त्यांच्या लक्ष्यार्थासह व्यापक अभिधेच्या स्वरूपात स्वीकारल्या जातात ही त्या भाषाप्रयोगाच्या यशाची स्वीकृती समजायला हरकत नाही. परंतु ती त्यांच्या भाववाहित्वाची अखेरही ठरते. ती टपोरी, रसरशीत लक्षणा केवळ एक वाक्प्रचार म्हणूनच भाषेत स्थिरावते. तिची अर्थचमत्कृती ती भाषा वापरणाऱ्यांना जाणवतही नाही. या प्रक्रियेची काळीज तुटणे, पोटचा गोळा अशी अनेक उदाहरणे देता येतील. एखाद्या घडीव-ताशीव वाक्प्रयोगाचा गुळगुळीत वाक्प्रचार होण्याची ही प्रक्रिया प्रमाणभाषेचा रूळ फिरल्याने होते. परंतु गोडसे स्वतःचेच

---

* श्री. द.ग. गोडसे ह्यात असताना, १९९० साली, देवरूख (जि. रत्नागिरी) येथील महाविद्यालयांत मुंबई विद्यापीठाच्या वतीने आयोजित केलेल्या परिसंवादात सादर केलेला निबंध.

अनुक्रमणिका

अतिशय बोलके शब्द, त्यांचा वारंवार उपयोग करून रूढ करू पाहतात आणि त्यांचा अतिरिक्त उपयोगामुळे त्यांच्या विशिष्ट रंगच्छटा फिकट करून टाकतात. पण तरीही त्यांच्या ठस-ठोंबस, घनघट्ट, धाकट, ओबड इ. अनेक शब्दांचा त्यांना अभिप्रेत असलेला निश्चित अर्थ वाचकाला स्पष्ट होत जातो हे महत्त्वाचे. परंतु त्यांच्या भाषाविषयक अभिगम आणि व्यवहार यांच्यातील तफावत काही महत्त्वाचे मुद्दे उपस्थित करते. गोडसे यांचा एकूणच अभिगम भावन अनुसारी (intuitive) आहे. त्यांचा अभ्युपगम या क्षेत्रात आधी झालेल्या संशोधनावर आधारित नसतो तर एखाद्या प्रसंगातून, आविष्कारातून गोडसे यांना तो अचानकपणे भावलेला असतो. ही भावन अनुसारी कार्यपद्धती गोडसे यांच्या समीक्षा-मीमांसेचे एक बलस्थान आहे. किंवा, समीक्षेचे बलस्थान आहे, मीमांसेचेही होऊ शकेल असे म्हणणे जास्त बरोबर ठरेल. विचारांना, तर्काला हुलकावणी देणाऱ्या संकल्पनेच्या गाभ्यालाच गोडसे अभावितपणे हात घालतात. कलावंताची पिंड-प्रकृती असलेले गोडसे आपल्या प्रातिभज्ञानावर-भावनक्षमतेवर पूर्ण भिस्त ठेवतात हे साहजिक आहे. एखाद्या आविष्कृतीचे अज्ञात कानेकोपरे, तिची मर्मस्थाने हुडकण्याऐवजी हेरण्याकडे त्यांचा कल असतो. तिच्याशी 'अंगसंग' करण्याची त्यांची प्रवृत्ती आहे. कलावंत आणि रसिक या दोघांसाठी ते एक वरदान ठरू शकेल. त्यामुळे कलाकृतीचा रसास्वाद आणि समीक्षा या टप्प्यापर्यंत गोडसे लीलया पोहोचतात. व्यक्ती-समष्टी संबंधामुळे प्रातिभज्ञान व्यक्तिनिष्ठ असूनही कमी-जास्त तीव्रतेने दुसऱ्या व्यक्तीपर्यंत प्रक्षेपित होणे शक्य असते. परंतु या संवादामध्ये तर्काचा अडसर चालत नाही. आणि दुसऱ्या बाजूला तर्काधिष्ठित वस्तुनिष्ठ संवादाची सार्वत्रिकताही या व्यक्तिनिष्ठ संवादाला लाभू शकत नाही. एकंदरीत प्रातिभज्ञानाधिष्ठित संवाद अतिशय तरल, तर्काधिष्ठित ज्ञानाच्या कक्षेबाहेरचा असला, तरी तो समानशीलांच्या एका मर्यादित वर्तुळातच शक्य असतो. हे भावन सार्वत्रिक असू शकत नाही. रसास्वाद किंवा समीक्षा भावनाधिष्ठित असू शकते. तिला मीमांसेचे स्वरूप देताना ती संकल्पनाधिष्ठित होणे आवश्यक ठरते. तिच्यात उचित-अनुचित, योग्यायोग्यतेची द्विध्रुवात्मकता येते. म्हणून भावन अनुसारी कार्यपद्धतीने हाती येणाऱ्या कित्येक कल्पना संकल्पनेत परिवर्तित होताना बाष्पीभूत होतात अथवा संकल्पनेस दूषित बनवितात. भावन अनुसारी कार्यपद्धती अनुसरणाऱ्या कित्येक अभ्यासकांनी कलेच्या इतिहासाच्या उत्क्रांतीच्या, सौंदर्यतत्त्वाच्या अभ्यासात मोलाची भर घातली आहे. डार्विनच्या उत्क्रांतिसदृश कलेतील उत्क्रांतीचे तत्त्व डार्विनच्याही आधी मांडणारा हर्बर्ट स्पेन्सर, गोडसे यांच्याप्रमाणेच कलेच्या विकासाचे चार टप्पे मानणारा विंकलमान्, विशिष्ट कालखंडांची स्वतंत्र शैली – period style – असू शकते असे मानणारा रीग्लर, द्विध्रुवात्मकतेचा सिद्धांत मांडणारा वोल्फ्लिन, युगधर्माचा (zeitgeist) शोध घेऊ पाहणारे जर्मन अभ्यासक, आणि इतर अनेक, या सर्वांना निरनिराळ्या झपाटून टाकणाऱ्या कल्पना सुचल्या; परंतु त्यांवर आधारित सिद्धांत मांडताना त्या सिद्धांतांच्या मर्यादांची त्यांना मुळातच कल्पना होती किंवा काही कालानंतर त्यांना त्यांची जाणीव झाली हे दिसून येते. कुठल्याही सिद्धांताच्या उद्गात्याचा आग्रहीपणा त्यांच्याही लिखाणात आहे; परंतु त्या सिद्धांतांना अंगभूत लवचीकपणा आहे. त्यामुळे त्यांच्यानंतरच्या समीक्षकांनी त्यांतल्या ढोबळ त्रुटी दूर करून ते सिद्धांत जास्तीत जास्त प्रत्यायक करण्याचे प्रयत्न चालू ठेवले. गोडसे यांचे सिद्धांत तसे प्रत्यायक ठरू शकत नाहीत याची दोन ठळक कारणे दिसतात. एक, त्यांची सूक्ष्माकडून स्थूलाकडे अशी जाणारी अभ्यासपद्धती, जी एकूण अभ्यासाला बंदिस्त स्वरूप देते आणि त्याचा लवचीकपणा कमी करते. आणि दुसरे, आपण ज्या दिशेने विचार करीत आहोत त्या दिशेने झालेल्या इतर प्रयत्नांची दखल न घेणे, ज्यायोगे सुमारे सव्वाशे वर्षांपूर्वी हे विचार मांडले गेले तेव्हा ज्या त्रुटी त्यात होत्या त्या त्रुटींसहितच, अपरिष्कृत प्राथमिक स्वरूपात तो नव्याने मांडला जातो. उदाहरणार्थ, 'झाईटगाईस्ट' या संकल्पनेवर युरोपात जे विचारमंथन झाले, मन्रो, गॉम्ब्रीक प्रभृतींनी त्यावर जी झोड उठविली, त्या संकल्पनेच्या मर्यादा स्पष्ट केल्या, त्या सर्व चर्चेकडे दुर्लक्ष करून युगधर्माची संकल्पना येथे वेगळ्या संदर्भात प्रकटते. कै. कुरुंदकरांनी आपल्या सविस्तर लेखात *पोत*मधील अनेक कच्च्या दुव्यांचा ऊहापोह केला आहे. परंतु त्या सिद्धांताचा सामग्र्याने विचार त्या लेखात झालेला नाही. एखाद्या अभिव्यक्तीच्या परंपरेच्या विकासात उदयकाळातील वस्तुनिष्ठा, नंतर येणारा आदर्शवाद आणि शेवटच्या टप्प्यातील विगलित अवस्था हे तीन टप्पे ढोबळपणे दिसतात हे खरे. परंतु कुठल्याही परंपरेचा विकास असा एकरेषावर्ती (unilinear) असू शकत नाही. कुठलीही संस्कृती किंवा कालखंड इतर समकालीन संस्कृतींच्या संदर्भाशिवाय पृथकपणे अभ्यासता येत नाही, अभ्यासणे योग्य नाही, हे युरोपीय आणि भारतीय अभ्यासकांच्या लक्षात काही दशकांपूर्वीच आलेले आहे. या पार्श्वभूमीवर *ज्ञानेश्वरी* आणि इतर यादवकालीन ग्रंथ मराठीच्या आद्यकालातील आहेत की पूर्ण विकसित होऊन गळून पडणाऱ्या मराठी संस्कृतीचे शेवटचे ग्रंथ आहेत हा गोडसे यांचा प्रश्न अप्रस्तुत ठरतो. कारण मराठी साहित्य १३ व्या शतकात स्वतंत्रपणे विकसित होत नव्हते तर संस्कृत साहित्याच्या विगलित अवस्थेचे





पडसाद त्यात उमटत होते. विशेषतः ज्ञानेश्वरांसारख्या पंडिताच्या आविष्कारात ते जास्त स्पष्ट आढळणे साहजिक आहे. त्यांच्या साहित्यात यादवकालीन संस्कृतीची नव्हे तर यादवपूर्वकालीन संस्कृत साहित्याची प्रतिबिंबे उमटली आहेत. कन्नड, तेलुगु इ. परंपरांचे प्रभाव पुन्हा वेगळेच. संस्कृति-साहित्य-कला यांचा विकास अनेकपदरी असतो. निरनिराळ्या प्रभावांचे पदर-प्रवाह त्यात गुंफले-मिसळले जात असतात. तिच्या विकासाचा मागोवा इतक्या सहज, सरळसोटपणे घेणे अवघड आहे.

वर उल्लेखल्याप्रमाणे गोडसे यांची अभ्यासपद्धती पिंडापासून ब्रह्मांडाकडे (microcosm to macrocosm) जाणारी आहे. एखादी कलाकृती-साहित्यकृती ते एखाद्या कालखंडाचे प्रातिनिधिक उदाहरण म्हणून घेतात. ते उदाहरण सर्व दृष्टींनी प्रातिनिधिक आहे की नाही हे ते काटेकोरपणे तपासत नाहीत. त्यांच्या सिद्धांतास सोयीस्कर अशी उदाहरणेच ते निवडतात. त्यामुळे त्या सिद्धांताला, वेगळे गुणधर्म दाखविणाऱ्या तपशीलांच्या साहाय्याने सहज आव्हान देणे शक्य होते. उदा., 'मुर्दीव शुंडादंड' या लेखात ते अजिंठ्याच्या लेण्यांमधील सहाव्या शतकातील चित्रकला विगलित अवस्थेतील मानतात. ती तशी आहेही! पण संपूर्ण भारतभर सहाव्या शतकात ही परिस्थिति दिसत नाही. न पेक्षा लाट सौराष्ट्र प्रदेशातील आणि कर्नाटकातील बदामी इ. ठिकाणचे शिल्प, जे अजून आदर्शवादाच्या चरमसीमेला पोहोचलेले नाही, तेही उतरत्या काळातील मानावे लागेल; वेरूळच्या कैलासलेण्यातील शिल्प, जे भारतीय शिल्पकलेला ललामभूत ठरावे, ते आठव्या शतकातील आहे, म्हणजे या हिशोबाने अगदी विगलित अवस्थेतील ठरेल. साहित्याविषयी बोलायचे तर दण्डीचे *दशकुमारचरित* जे *गाथासप्तशती* इतकेच टवटवीत पार्थिव आणि वस्तुनिष्ठ आहे तेही अलंकृत, निर्जीव ठरेल. अशी शेकडो उदाहरणे देऊन गोडसे यांचा सिद्धांत निरर्थक आहे असा आभास निर्माण करता येईल. पण ते खरे नाही. त्यात तथ्य आहेच, मात्र सूक्ष्मसृष्टी-विश्वसृष्टी संबंध त्यात ज्याप्रमाणे जोडला जातो त्यातून ही समस्या उभी राहते.

गोडसे यांच्या लिखाणातील त्रुटी किंवा कच्चे दुवे मी माझ्या कुवतीनुसार भीत भीत मांडण्याचा प्रयत्न करीत आहे, पण आता एका विशिष्ट संदर्भात मी, औद्धत्याचा आरोप स्वीकारूनही, त्रुटी नव्हे तर दोष हा शब्द वापरणार आहे. *मातावळ*च्या सुरवातीसच एके ठिकाणी गोडसे म्हणतात, "विभागांची बेरीज म्हणजे पूर्ण ही संकल्पना, नागरी शास्त्रधाटी व्यवहारात मोठी क्रांतिकारी समजण्यात येते. आधुनिक शास्त्रीय प्रगतीचे सूत्र या संकल्पनेत असल्याचे सांगतात." खरे तर ही संकल्पना क्रांतिकारी वाटायचे काही कारण नाही. शास्त्रधाटी व्यवहाराच्या निकषावर ती पूर्ण बरोबरही समजली जाणार नाही आणि ती आधुनिक शास्त्रीय प्रगतीचे सूत्र आहे असे कोण म्हणतात ते स्पष्ट नाही. ती ज्या स्वरूपात मांडली गेली आहे ती मुळातच संदिग्ध आहे. माझा असा आरोप आहे की गोडसे ऐन मोक्याच्या ठिकाणी कुठलाही संदर्भ किंवा आधार देणे आवश्यक न समजता 'असे म्हणतात', 'तज्ज्ञांचे असे मत आहे' अशी मोघम विधाने करतात. पुढील सर्व युक्तिवाद ज्या पायावर रचायचा त्या पायाचे स्थैर्यच इथे शंकास्पद असते. एखादा अभ्युपगम, त्याचे कुठलेही समर्थन न देता तो सिद्ध झालाच आहे असे धरून ते पुढे जातात. उदा., याच पुस्तकात ते पृथ्वीच्या पोटातील चुंबकशक्तीविषयी लिहिताना आदिवासींच्या स्थळीय दैवतापर्यंत पोहोचतात. "आदिवासी आणि ग्रामीणांच्या जीवनात या दगडांना देवत्व मिळते ते त्यातील चुंबकशक्तीमुळे तर नसावे?" हा प्रश्न त्यांच्या मनात उभा राहतो. आणि पुढच्याच वाक्यात, "ग्रामीण आणि आदिवासी व्यवहारातील अनेक श्रद्धा, समजुती वाटतात तेवढ्या निरर्थक आणि भाबड्या नसतात हे स्पष्ट झाले." या निष्कर्षाला ते कुठल्याही कारणाशिवाय पोहोचतात. खरे तर ते मुळीच स्पष्ट झालेले नसते आणि या गृहीत कृत्यावर पुढचा डोलारा रचला जातो. सैद्धांतिक लिखाण करताना पाळायची शिस्त गोडसे कित्येकदा सोडून देतात आणि अभावितपणे स्वतःच्या सिद्धांतावरच अन्याय करतात.

त्यांच्या व्यासंगामुळे आणि आवेशी-प्रवाही भाषेमुळे त्यांची कार्यपद्धती आकर्षक वाटते. परंतु त्यातील अंगभूत त्रुटींमुळे वाचकांच्या मनात उठणाऱ्या शंका अनुत्तरित राहतात. परिणामस्वरूप ते सिद्धांतच सदोष आहेत अशी भावना त्याच्या मनात निर्माण होते. मी स्वतःही काही वर्षांपूर्वी *समंदे-तलाश* विषयी लिहिताना त्यांचे निष्कर्ष विवादास्पद असू शकतील पण त्यांची methodology मराठी समीक्षेत फार महत्त्वाची ठरते असे मत मांडले होते. ते त्यांना तेव्हा पटले नव्हते. आज मलाही ते चुकीचे वाटते. त्यांच्या मीमांसेचा एकत्रितपणे विचार करताना हे प्रकर्षाने जाणवते. अगदी *पोत*पासुन आविष्कारपरंपरेच्या आदिम अवस्थेविषयी गोडसे यांना असलेले आकर्षण स्पष्ट होते. ते उत्तरोत्तर जास्त स्पष्ट-ठाशीव होत जाते आणि *मातावळ*मध्ये ते पराकोटीला पोहोचते. भावलेल्या वस्तूचे किती उदात्तीकरण करता येते त्याचे *मातावळ* हे उदाहरण ठरावे. माझी गोडसे यांना अशी विनंती आहे की त्यांनी त्यांना आवडलेली पंचवीस आदिवासी शिल्पे एकत्र करावीत आणि त्यातील प्रत्येकावर स्वतंत्रपणे लिहावे. त्या आविष्कृतींचा जीव किती छोटा आहे आणि त्यामुळे त्या लिखाणात किती पुनरावृत्ती करावी लागेल हे त्यामुळे लक्षात

अनुक्रमणिका

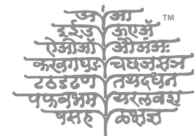
येईल. आदिवासी आविष्कृतीमध्ये वैयक्तिक अभिव्यक्तीला अतिशय कमी स्थान असते. किंवहुना, कित्येकदा ती अभिव्यक्ती नसतेच; तो एक धार्मिक कृत्याचा, कर्मकांडाचा भाग असतो. त्याचमुळे त्यामध्ये एक कालनिरपेक्षता असते. तिच्या प्रेरणा अगदी प्रासंगिक असतात. त्यात एक बालसुलभ गोडवा असतो हे खरे. पण त्याचे मूळ थेट पृथ्वीच्या पोटात हुडकणे सयुक्तिक वाटत नाही. हा रांगडा आदिम जोष मोहक असतो याविषयी दुमत असणार नाही. पण प्रगल्भ अवस्थेत तो दिसणार नाही. त्यामुळे प्रगत अवस्थेतील कलाकृती हिणकस मानणे ही एकांगी भूमिका ठरेल. ही एकांगी भूमिका घेणे गोडसे यांच्या मीमांसेला अपरिहार्य ठरते. कारण गोडसे यांनी निवडलेल्या कलाकृती आणि त्यावरून व्युत्पन्न केलेला सिद्धान्त याची कक्षा-व्याप्ती इतकी मर्यादित असते की त्याच्या समर्थनाबरोबरच इतर शक्यतांच्या बाबतीत नकारात्मक भूमिका तेथे आवश्यक होते. याच कारणामुळे काही नगण्य तपशीलांना अवास्तव आणि अवाजवी महत्त्व दिले जाते. उदा. *पोत*मधील 'कुंजरो छब्विसाणो' या शीर्षकाखाली येणारी हस्तीकुलाच्या उत्क्रांतीची चर्चा, *गतिमानी*मधील वराहमृगयेविषयी आणि थेट वराहअवतारापर्यंत पोहोचणारे वराह-श्रद्धेविषयीचे विवेचन, पृथ्वीच्या भौतिक रचनेविषयी आणि भूगोलांतर्गत चुंबकाविषयीचे शास्त्रीय विश्लेषण या साऱ्यांचा त्या पुस्तकातील सिद्धांताशी प्रत्यक्ष संबंध नाही. त्यात खूप माहिती संकलित केलेली आहे. पण ती प्रयोजनाशिवाय आहे आणि कित्येकदा त्यात शास्त्रीय आणि अशास्त्रीय माहितीची भेसळ आहे. आणि त्या एकमेकांच्या अनुवर्ती असल्याने त्यातील अशास्त्रीय विधाने शास्त्रीय सत्यावर आधारित असल्याचा आभास निर्माण होतो. उदाहरणार्थ, *गतिमानी*तील रेषेतील घटक टिंबांचे विश्लेषण आणि आकृती यावरून वाचकाची अशी समजूत होते की रेषेमध्ये टिंबाचे अस्तित्त्व स्वतंत्रपणे शिल्लक राहते आणि त्या टिंबाचेच हे बृहत्स्वरूप आहे. वस्तुतः ते त्या टिंबाचे काल्पनिक मानचित्र आहे. किंवा गतीविषयी चर्चा करताना गती स्वायत्त आहे असा सूर गतीविषयक शास्त्रीय विवेचनात आला आहे. गती हा धर्म आहे. तत्त्वज्ञानसुद्धा धर्माचे सत्ताशास्त्रीय (Ontological) अस्तित्त्व धर्मीशिवाय ग्राह्य धरत नाही. ते एक ज्ञानशास्त्रीय (Epistemological) अस्तित्त्व म्हणून मान्य करतां येईल. पण ते खऱ्या अर्थाने स्वायत्त नव्हेच. या सर्व विवेचनातून संकल्पनेच्या स्पष्टतेपेक्षा गुंतागुंतीचे चित्र उभे राहते.

गोडसे यांना कलावंत, शिक्षक आणि व्यक्ती म्हणून ओळखणाऱ्यांना हे माहीत आहे, की त्यांच्या विचारात गोंधळ किंवा बेशिस्त मुळीच नाही. उलट कमालीची स्पष्टता आणि काटेकोरपणा आहे. त्यांचे व्यक्तिमत्त्व आग्रही असले तरी एककल्ली नाही. त्यामुळे या त्रुटींचा, विसंगतींचा अन्वय लावणे अवघड जाते.

विल्यम ब्लेक रोमँटिसिझमचा पुरस्कर्ता आणि रोमँटिक कवी आहे. चित्रकलेच्या जगतातील त्याचे स्थानही किती महत्त्वाचे आहे हे सर्वांना माहीत आहे. रोमँटिसिझमचा हिरिरीने पुरस्कार करणारा हा उत्कृष्ट रोमँटिक कवी पेंटर म्हणूनही आपोआपच रोमँटिक ठरविला गेला; पण त्याच्या चित्रकलेच्या प्रेरणा नव–अभिजाततावादी आहेत, हे त्याच्या देशवासीयांनाही जाणवलेले दिसत नाही. तो जेव्हा स्वतःच्या चित्राविषयी बोलतो तेव्हा ते बोलणे त्याच्या चित्रापेक्षा फार वेगळे असते. अशाच प्रकारचा आत्मव्याघात गोडसे यांच्या लिखाणात जाणवतो. चित्रकार गोडसे यांची तंत्रावरची असाधारण हुकूमत, त्यांच्या कामातील तंत्रांचा आग्रह आणि लिखाणातून सतत डोकावणारा तंत्राचा उपाहस यांची संगती लावणे अवघड आहे. पण अशा कलावंत समीक्षकांच्या लेखनातले सामर्थ्य (potential) लक्षात घेता त्याचा छडा लावणे अत्यावश्यकही वाटते.

*मातावळ*मध्ये भूगर्भातील चुंबकाच्या पृष्ठभागावरील व्यवहाराला मिळणाऱ्या प्रेरणांविषयी लिहिताना मानवी मनाच्या त्रिस्तरी स्वरूपाची त्यांना आठवण येते. हा भाग त्यांनी विस्ताराने चर्चिलेला नाही. केवळ विचारांच्या ओघात सुचलेली एक शक्यता नमूद केली आहे. आणि मला वाटते, अशा ठिकाणी वर उल्लेखलेल्या विसंगतीचा शक्य असलेला उगम सापडतो. फ्रॉइड आणि युंग यांच्या 'ID' म्हणजे तत् आणि 'Libido' म्हणजे रतिशक्ती या संकल्पनांशी ज्यांचा परिचय आहे त्यांना अंतर्मनाच्या अंधाऱ्या डोहात अव्याहत चाललेले चलनवलन आणि भूगोलांतर्गत चुंबकाचे निःशब्द, शक्तिभारी परिभ्रमण यांतील गोडसे यांना जाणवलेले साधर्म्य किती समर्पक आहे ते लक्षात येईल. पृष्ठभागावरील दृश्य व्यवहाराचे हे अदृश्य, अनाकलनीय नियंत्रण दोन्ही बाबतींत अगदी सारखे आहे.

एका कलावंताच्या तरल संवेदनक्षमतेलाच अशा प्रकारचे अमूर्त आणि गोचर अशा भिन्नधर्मी सत्तांमधील सारसाधर्म्य प्रत्ययास येते. भोवतालच्या सृष्टीतून आणि स्वतःच्या कल्पनासृष्टीतून व्युत्पन्न होणाऱ्या अमूर्त संकल्पनांच्या प्रकटीकरणासाठी त्याला या सार-साधर्म्याचा आणि त्यातून जन्माला येणाऱ्या प्रतिमासृष्टीचा उपयोग होतो. सूझन लँगर म्हणते तसा या प्रक्रियेमध्ये 'संवेदनाला स्वरूप' देण्याचा (Form of feeling) हा प्रयत्न असतो. एक इंद्रियगोचर प्रतीकसर्जन त्यासाठी आवश्यक ठरते. हे प्रतीक भाषिक (Discursive) किंवा अभाषिक (Non-Discur-





sive) असू शकते. भाषिक अथवा वर्णनात्मक प्रतीकांमध्ये असे सार-साधर्म्य असलेल्या परिचित प्रतिमांचा उपयोग केला जातो. परंतु अमूर्त संवेदन आणि मूर्त प्रतीक यांच्यामध्ये फक्त नैमित्तिक – एका विशिष्ट घटकापुरते – गुणात्म साम्य असते. त्या प्रतीकाशी संलग्न असलेल्या गुणधर्मांच्या पुढे जाऊन त्या दोहोंतील तुलना अवास्तव ठरते. अगदी ढोबळ उदाहण द्यायचे तर 'शेरे कश्मीर' ही उपाधी देताना त्या व्यक्तीच्या आणि वाघाच्या धैर्याची – तडफेचीच तुलना अभिप्रेत असते. ती यापलीकडे ताणली जाऊ नये ही अपेक्षा ध्वनित असते. या ध्वन्यर्थामुळे ही भाषिक प्रतीके व्यक्तिनिष्ठ राहतात. ती उत्कट भाषाव्यवहारासाठी, अभिव्यक्तीसाठी योग्य असली तरी सैद्धांतिक, संकल्पनात्मक विश्लेषणासाठी ती केवळ अपुरीच नव्हे तर चुकीची ठरू शकतात. आशयाच्या प्रतीतीसाठी दृष्टांतस्वरूप ठरणारी प्रतीके गोडसे, आशयबोधाच्या, तर्कनिष्ठ चौकटीने निबद्ध असलेल्या, शास्त्रीय प्रक्रियेत वापरू पाहतात. मला वाटते, त्यांच्या लिखाणातील विसंगती या कृतकशास्त्रीयतेमुळे येते. ती त्यांच्या विचारात किंवा सिद्धांतात नाही, तर दोन भिन्नप्रकृती अभिगमांच्या भेसळीचा तो परिपाक आहे.

गोडसे यांच्या मीमांसेच्या मला जाणवणाऱ्या मर्यादा इथे मांडल्या. मात्र असे असले तरी गोडसे मराठीतील महत्त्वाचे मीमांसक ठरतात. त्याचे एक कारण म्हणजे त्यांच्या विचाराची प्रकृती भारतीय मीमांसेच्या पठडीतील नाही. भारतीय सौंदर्यशास्त्राचा स्वभाव एकरेषावर्ती आहे. अस्तित्वात असलेला विचार नाकारण्याचे धैर्य अभिनवगुप्तासारखा दिग्गजही क्वचितच दाखवितो. 'भाष्यकारांना वाट पुसल्यावाचून' पुढे जाणे कदाचित औद्धत्याचे समजले जात असावे. म्हणूनच ध्वनिसिद्धांतासारखा क्रांतिकारी सिद्धांतही 'रसध्वनि'ची तडजोड स्वीकारून रससिद्धांताशी नाळ जोडू पाहतो. परिणामी स्वतंत्र प्रतिभेच्या खुणा दाखविणाऱ्या पंडितांनीही भाष्ये-आलोचना लिहिण्यावरच समाधान मानले. आधुनिक मराठी समीक्षक आणि मीमांसकही प्रस्थापित विचारांच्या, विचारपद्धतींच्या आधारे नव्या शक्यता, स्पष्टीकरणे सुचवितात. जे महत्त्वाचे असले तरी, रूढ विचाराचा प्रवाह थोडा पुढे नेण्याचे किंवा स्पष्ट करण्याचे काम त्याने साधते. परिणामी त्या शास्त्राचा विकास निश्चित परंतु आखीव होतो. नैसर्गिक वाढीमध्ये फुटणारे नवे धुमारे मराठी समीक्षेत क्वचितच दिसतात, त्यातून पुन्हा मर्ढेकर-गोडसे यांसारखे मनस्वी, त्यांच्याच शब्दांत सांगायचे तर वांड, औचित्यविचाराची मर्यादाही निःशंकपणे ओलांडणारे अभ्यासक जवळजवळ नाहीतच. इंग्रजी सावध काटेकोरपणाचे बाळकडू मिळालेल्या मराठी समीक्षेला ही मनमानी रुचणे-पचणे जरा अवघडच आहे. परंतु टीका किंबहुना टवाळी पत्करूनही असे विचार मांडणाऱ्या जर्मन आणि फ्रेंच अभ्यासकांनी कलेच्या इतिहास-लेखनाला आणि समीक्षेला किती नव्या शक्यता सुचविल्या हे आपण पाहतोच आहोत. गोडसे अशाच प्रकारचे काम मराठीत करीत आहेत. अवघड स्वरूपात मांडले गेलेले कित्येक सिद्धांत पाश्चात्त्य जगात, पुनःपुन्हा परिशीलन करून, तपासून नव्या विश्लेषणासह मांडले गेले आणि मग ते स्थिरावले. ते गोडसे यांच्या सिद्धांतांच्या बाबतीतही व्हायलाच हवे. प्लेटोच्या बाबतीतले एक लोकप्रिय विधान, जे सगळ्याच तात्त्विक विचारांच्या संदर्भात खरे असते, ते इथेही उद्धृत करायला हरकत नसावी. प्लेटोच्या सिद्धांतांपेक्षा त्याने उपस्थित केलेले प्रश्न जास्त महत्त्वाचे आहेत. गोडसे यांनी मराठी मीमांसेमध्ये कमी परिचित असलेले किंवा अपरिचित असलेले प्रश्न उपस्थित केले आहेत. दृश्यकलांच्या बाबतीत उदासीन असलेल्या मराठी समीक्षेला एक नवे परिमाण दिले आहे. कला आणि साहित्याचा इतिहास केवळ सनावळ्यांच्या संदर्भात न पाहता त्याचे अंतःकेंद्री स्वभावसिद्ध अध्ययन कसे शक्य होईल हे सोदाहरण दाखविले आहे. सर्व ललितकलांतील परस्पर आंतरिक संबंधाचा वेध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे.

द.ग. गोडसे यांची पत्रे*

[अवघ्या चार महिन्यांच्या अत्यल्प कालावधीत श्री. द.ग. गोडसे यांनी श्री. दीपक कन्नल यांना लिहिलेली नऊ पत्रे येथे प्रसिद्ध करीत आहोत. ही पत्रे प्रसिद्धीसाठी उपलब्ध करून दिल्याबद्दल आम्ही श्री. कन्नल यांचे आभारी आहोत. – संपादक]

– १ –

दि. १३.११.१९८१

सप्रेम नमस्कार,

तुम्ही म्हणता, तसं तुमचं पत्र पाहून थोडं आश्चर्य वाटलंच! कारण परवाच दिवाळीनिमित्तानं, श्री. वसंतराव चित्रे यांना परतीचे शुभेच्छापत्र बडोद्यास पाठविले... त्यांत तुम्हांलाही नमस्कार पाठविला होता.

वाटलं त्या नमस्काराची पोच तुम्ही तातडीने दिली आहे.

पण पत्र वाचल्यानंतर व पत्रावरचा तुमचा पुण्याचा पत्ता वाचून... खुलासा झाला आणि आमच्या शुभेच्छा व नमस्कार अजून तुमच्यापर्यंत पोहोचल्या नाहीत हे स्पष्ट झाले.

असो. तर साष्टांग नमस्कार आणि शुभेच्छा... दीपावली निमित्त! 'साल मुबारक.'

भले! "तलाश"चं घोडं तुमच्यापर्यंत येऊन पोहोचावं या योगायोगाची गम्मत वाटली. तुमच्या मागं आधीच कामं अनेक... त्यांतून ही अश्वपरिक्षेची कामगिरी नारायणपेठेतल्या एका सिंहानं तुम्हाला सांगावी हा योगायोग त्याहून विलक्षण!

या सिंहानं आमच्या पुस्तकाची जाहीरात आधीच 'गर्जून' केली आहे. पुस्तकाचे काही मुद्रित फॉर्म्स पाहूनच! गर्जना म्हंटली की ती पोकळ असायलाच हवी. तशी या जाहिरातीची गर्जनाही पोकळ होतीच! त्यात आधीच जाहीर करण्यात आले कीं या पुस्तकाची प्रस्तावना गोडश्यांनीं 'विद्वत्ताप्रचूर' अशी प्रदीर्घ लिहिली आहे. प्रत्यक्षात काय आहे ते तुम्हीं स्वतःच बघू शकाल!

आम्ही फक्त पुस्तक लिहिलं आहे... आम्हाला प्रस्तावना सुतराम लिहावयाची नव्हती. पण प्रस्तावनेचं वेड आजकाल एवढं वाढलं आहे की प्रदीर्घ प्रस्तावनेची वाजंत्री समोर असल्याशिवाय ग्रंथाची वरात निघत नाही.

तेव्हां विनंती ही की आपण ह्या पुस्तकाच्या आणि फक्त पुस्तकाच्या संदर्भातच आपणांस उचित वाटेल ते अगदी निःसंकोचपणे लिहावे. ग्रंथकाराच्या इतर उपद्व्यापांचा आढावा घेण्याच्या भरीस पडू नये! एक तर ते ह्या पुस्तकाला अन्याय करण्यासारखे आहे... आणि त्या उपद्व्यापांनाही!!

माझी काहीं पुस्तकें आपण वाचली आहेतच! बडोद्याहून येथे आल्यानंतर माझी काही आणखी पुस्तके प्रसिद्ध झाली आहेत. शिवाय काही स्फुट लेखनही. हे सारं लेखन माझ्या पुस्तकांतील मुख्य विचाराच्या संदर्भातच करण्यात आले आहे... एवढंच मी माझ्या लेखनाबद्दल सांगू शकतो आणि तेवढेंच पुरे ठरावे.

माझे नवे पुस्तक तुमच्या हाती आहेच. त्याला जशी प्रस्तावनेची जरूरी नव्हती – अगदी प्रदीर्घ-विद्वत्ताप्रचूर प्रस्तावनेचीही – त्याप्रमाणेच तुमच्या समीक्षणास माझ्या 'बायोडाट्या'च्या वाजंत्रीचीही नसावी असे वाटते. अर्थात तुम्हाला फक्त पुस्तकाविषयीच लिहावयाचे आहे असे मी धरून चालतो.

म्हणूनच 'नेपथ्य' वगैरे माझ्या इतर उद्योगांविषयी मी आपणांस काही सांगू शकत नाही... त्याचे फोटोही पाठवू शकत नाही कारण ते माझ्या जवळ नाहीत.

---

* श्री. गोडसे यांच्या पत्रांतील शुद्धलेखन येथे कायम ठेवले आहे.

अनुक्रमणिका

तुमच्या समीक्षणाची वाट बघत आहे. मी उद्या मुंबईबाहेर काही दिवसांकरितां जात आहे. पण २२ नोव्हेंबरचा 'केसरी' अवश्य वघीन. या महिन्याच्या 'नवभारत'च्या अंकात तुमचे एक परिक्षण वाचले. फार आवडले! आनंद झाला!

'समन्दे तलाश' वर आपण निःसंकोच लिहावे... आम्हांला नक्कीच आवडेल...! किमान तो घोडा आहे की गाढव हे आम्हाला कळेल!

तुमचें पत्र 'पाहून'ही आनंद झाला. तुमचें हस्ताक्षर फारफार आवडले. अगदी समर्थ रामदासांनी तारीफ करावे असे.

बाकी सध्या ठीक. सर्वश्री चौधरी मंडळींस सादर नमस्कार सांगणें. त्याचप्रमाणे श्री. संत, मांडे आणि चित्रे, त्रिवेदी यांना.

आणि सौ. कन्नल यांना सादर नमस्कार व इतरांस आशीर्वाद

कळावे
आपलाचं

द.ग. गोडसे

– २ –

दि. १०-१२-८१

सप्रेम नमस्कार,

काल गावाहून परत मुंबईस आलो तेव्हां आपली दोन्ही पत्रें मिळाली. ठरल्यापेक्षा माझा मुक्काम परगावीं अधिक झाला. त्यामुळें आपल्या पत्रांस उत्तर देण्यास उशीर होत आहे याबद्दल क्षमा करावी.

आपण आपल्या पत्राची सुरुवात दंडवत घालून (अकारण) करता.. आम्ही... आपली क्षमा-याचना करून करतो!. खरं म्हणजे दंडवताचे आज कारण नाही... नुसता नमस्कार केला तरी भागते. दंडवतामुळें आज उगाच क्षणभर शिवकाळांत गेल्या सारखे वाटले...! तरी विनंती ही की दंडवत घालून हा 'कालविपर्यास' होतो तो टाळावा. कालमानानुसार पत्रावरचे मायनेही बदलले पाहिजेत या मताचा मी आहे.

आपली दोन्हीही पत्रें वाचून फार फार आनंद झाला. खरं म्हणजे तुमचं पत्र पाहूनही आनंद व्हावा एवढी ती सुवाच्य आणि सौष्ठवपूर्ण असतात. हल्ली देखणं मराठी लेखन जवळजवळ दुर्मिळ झालं आहे.

दि. २२ नोव्हेंबरला मी खामगावला होतो. आपल्या सूचनेनुसार 'केसरी'चा अंक पाहिला... पण त्यात आपले परिक्षण नव्हते. त्याचा खुलासा काल येथे आल्यावर आपल्या पत्रानें झाला.

योगायोग असा कीं 'केसरी'कारांनी दि. २९ चा, तुमचें परिक्षण असलेला, अंक माझ्याकडे पाठविला होता. तुमच्या पत्रातील खुलाशाबरोबरच समीक्षणही वाचावयास मिळालें... आणि आनंद झाला. आपण समजता तशी माझी निराशा तर झाली नाहीच, उलट आपल्या समीक्षाक्षमतेचे कौतुकच वाटले. वृत्तपत्रांतील समीक्षेला असें अंग चोरूनच बसावें लागते. कधी अचानक एखादी मोठी जाहिरात आली तर समीक्षेला गचांडीही मिळते. सबब वृत्तपत्रांतील समीक्षेबाबत मी फारश्या अपेक्षा बाळगून नसतोच. शिवाय या समीक्षेचा लेखकापेक्षा प्रकाशकाला अधिक फायदा असतो. एका दिवसात काही लाख लोकांच्या दृष्टीस, पुस्तक प्रसिद्ध झाल्याचे दिसते... आणि प्रकाशकाला तेवढेच हवे असते... समंद आणि तलाश यांबद्दल त्याला कसलेच सोयरसुतक नसते. म्हणून २९ तारखेच्या 'केसरी'त 'समंदे तलाश' या पुस्तकाची जाहिरात आली असे आपण समजूया!

आतां ही जाहिरात तुम्ही लिहिली असल्यामुळें... तिचे copy writing चांगले झाले आहे यात शंका नाही... आणि या जाहिरातीला तरी एक चांगला, सूज्ञ, सुजाण copy writer लाभला हेच पुस्तकाचे भाग्य असे मी समजतो.

आपल्या समीक्षणाकडे मी याच दृष्टिने बघितले आणि वाचले... आणि त्याचे संकोच पावलेले रूप-स्वरूप बघूनही आनंद झाला. मी सुद्धा थोडाफार समीक्षक असल्यामुळें... आणि कोणत्याही गोष्टीचा 'पोत' तपासण्याचा मला छंद असल्यामुळें... तुमच्या

समीक्षणाचे मूळ स्वरूप काय असावे... आणि ते कोणत्या दर्जाचे असावे याचा थोडाफार अंदाज मला बांधता आला. उध्वस्त ऐतिहासिक स्थळे पाहत असताना आपल्याला हेच धोरण ठेवावे लागते. फारसीत एक म्हण आहे "खंडर बताते है इमारत बुलंद थी." खिंडारांवरूनच मूळ इमारतीच्या थाट घाटाचा शोध घेणे आपल्या हाती असते. मुंबईचा (अर्थात ब्रिटिश राजवटीतील मुंबईचा) गव्हर्नर मौंटस्टुअर्ट एलफिन्स्टन याचे एक अर्थपूर्ण विधान काही दिवसापूर्वी वाचले. लेण्यांच्या संदर्भात बोलताना तो म्हणाला "त्यांच्या उध्वस्त स्वरूपात त्यांचे मूळ सौंदर्य तर प्रतीत होतेच पण त्यात भरही पडते." सारांश तुमचे मूळ समीक्षण थोडे-फार (तुमच्या मता-नुसार फारच) 'केसरी'कारांनी उध्वस्त करूनच लोकांसमोर मांडले आहे... पण जे मांडण्यात आले आहे त्यावरूनही मूळ इमारतीच्या सौष्ठवाची कल्पना येते. म्हणूनच तुमचे प्रसिद्ध झालेले समीक्षण वाचून आनंद झाला... आणि मूळ काय असावे याबद्दल कुतुहल निर्माण झाले. माझा अपेक्षाभंग तर झाला नाहीच उलट तुमच्या समीक्षणक्षमतेबद्दच्या अपेक्षा वाढल्या. मला वाटतं उत्तम कलाकृती प्रमाणं उत्तम समीक्षणही खऱ्या अर्थानं उध्वस्त होऊं शकत नाही...! पुन्हा फारसी वचनाचा हवाला ... "खंडर बताते है इमारत बुलंद थी" – ही बलंद (बुलंद) इमारत वाचायची मात्र इच्छा आहे!

तुमच्या प्रसिद्ध झालेल्या परिक्षणात मात्र एक दोन तृटी आढळल्या. 'शिल्पी महाराष्ट्र' हा लेख 'अभिरुची'च्या जमान्यांत लिहिण्यात आला नसून तो 'छंद'च्या जमान्यात लिहिण्यात आला आहे. 'अभिरुची' नंतर! 'अभिरुची'त मी लेखन केले ते वेगळ्या टोपण नावाने! आणि ते 'नांव' आज घ्यायचे म्हणजे एक उखाणाच म्हणावा लागेल...! आणि उखाणा म्हणून नाव घ्यायचे म्हणजे थोडा आग्रह...' थोडे आढेवेढे.... बराचसा संकोच होणारच!!

दुसरे म्हणजे माझ्या पुस्तकांच्या यादीतून तुम्ही 'शक्ति-सौष्ठव' कां वगळलेत? 'शक्ति-सौष्ठव'चा लेखक म्हणून मला ते खटकले असल्यास तुम्ही गैरसमज करून घेऊं नये!

तसेच शेवटच्या परिच्छेदातील एक वाक्य खटकले... "गोडसे यांच्या निष्कर्षापेक्षाही महत्वाची आहे ती त्यांची मेथॉडॉलॉजी." यावेळी मला वॉल्टर स्कॉटच्या "Lay of the last minstrel" या काव्याची आठवण झाली. "कोणी एक वादक आपल्या सारंगीवर आपल्या जीवनाची करुण गाथा वाजवीत होता... जीव तोडून! पण ऐकणारे फक्त सारंगीवादनावरच खूश होते." मला स्वतःला मेथॉडॉलॉजीचे मुळीच कौतुक नाही... कारण विषयाच्या आशयाहून ती वेगळी करताच येत नाही. आशयातच मेथॉडॉलॉजी अभिप्रेत असते...किंबहुना आशयच ती घडविते. 'पोत'चा सिद्धान्त हाच आहे. मग आशय विसरून फक्त Methodology चा विचार म्हणजे वदतोव्याघात ठरतो. तुमच्या परिक्षणातला शेवटला परिच्छेद थोडाफार खटकला तो या समजामुळें.

तुमचे एक म्हणणे मात्र पटले, ".... संशोधकाचा त्रयस्थपणा त्यांच्यात नाही. त्यांच्यातला कलावंत त्यांना तसे तटस्थ राहण्यापासून परावृत्त करीत असावा." मला वाटतं संशोधक हा फार मोठा कलावंत असतो! जो संशोधक कलावंत नसतो तो असतो फक्त संशोधित गोष्टींच्या याद्या करणारा कारकून! राजवाडे आणि शेजवलकर वगळले तर असे कारकून मराठी इतिहास संशोधनाच्या फडावर अनेक आहेत. ग़लीब म्हणतो त्याप्रमाणे "एक ढूंडो तो सौ मिलते है।"

"हाती घेतलेल्या विषयाच्या ते प्रेमातच पडतात.. आणि कित्येकदा त्याचे उदात्तीकरण करीत राहतात... त्यामुळें त्यांचे निष्कर्ष आग्रही वाटतात." असंही तुम्ही लिहिता. हा 'आग्रहीपणा'चा आरोप अनेकांनी केला आहे... तो नवीन नाही! पण हा आरोपही मला एक वदतोव्याघातच वाटतो. संशोधक हा काही 'सुखदुःखे समेकृत्वा' या स्तरावरचा 'परमहंस' नसतो. एरव्ही तो संशोधकच होणार नाही. मग हाती घेतलेल्या विषयाच्या प्रेमात त्याने कां पडू नये? अगदीं पहिले नसले तरी संशोधन हे संशोधकाचे 'प्रेमपात्र'च असते... आणि या प्रेयसीवरचे संशोधकाचे प्रेम उत्कट असते. मग हे प्रेम सफल करण्याकरितां त्यानें आग्रही कां असूं नये? उत्कट प्रेमात.. आग्रहाचा भाग फार मोठा असतो... आणि तो असावा हे तुम्हीही मान्य कराल. एरव्ही प्रेम करायचे कशाला? आणि आग्रही नसलेल्या प्रियकरावर प्रेयसीनें काय म्हणून भाळावे? सबब प्रेमाचा दाखला तुम्ही दिला म्हणजे... त्या अनुषंगाने येणारे आग्रह, अनुनय, आसक्ती ह्या गोष्टी वगळून चालणार नाही... आणि खरं सांगायचं म्हणजे प्रेम करण्यातली गंमत या आग्रह, अनुनय, आसक्तीतच आहे. संशोधकाचे प्रेम हे 'Platonic कधीच नसते आणि नसावे! मला वाटतं Platonic वृत्तीनं प्रेम करताच येत नाही... फक्त भूतदया दाखविता येते! असो. प्रेमाबद्दल असे अधिक बोलत राहिलो तर तुम्हांला ते पुन्हा 'आग्रही' वाटायचे!

सारांश... तुमचे प्रसिद्ध झालेले समीक्षण मला स्वतःला आवडले आणि ते माझ्या 'लेखक' वहिनीकडे पाठवूनही दिले.

तुम्ही पत्रात लिहिता "माझा उल्लेख" 'श्री. गोडसे' असा करणं विचित्र वाटत होतं. कां? मला वाटतं असाच उल्लेख योग्य आहे. त्यातही 'श्री' ला माझा थोडा फार विरोधच आहे. नुसतं 'गोडसे' अथवा 'द.ग. गोडसे' हे अधिक यो[illegible]क 'मायने' आता

आपण नाहीसेच करायला हवेत! आणि म्हणूनच तुम्हांला विनंती ही की "सर, दंडवत," वगैरे निरर्थक.. आणि हास्यास्पद अक्षरांचे.. शब्दांचे, चोथे पत्रातून लिहू नयेत. परस्परांतील प्रेमभाव, आदरभाव या शब्दांशिवाय अधिक उत्कटतेने प्रकट होऊं शकतो. कृपा करून काही गैरसमज करून घेऊ नका.

तुमचं कोणतंही लेखन मी आवर्जून वाचत असतो... आणि वाचून आनंदही वाटत असतो. एवढंच नव्हे तर तुमच्या हातून अधिक लेखन नेहमी होत राहवं अशी प्रार्थनाही असते... अर्थात मनातल्या मनात!

चि. कन्नल - अनिरुद्ध - यांच्या आगमनाची वातमी तुम्हीच पूर्वी - मी वडोद्याला आलो असताना - दिली होती. गेल्या पत्रांत त्यांना शुभेच्छापूर्वक आशीर्वाद द्यायचे मी विसरलो या बद्दल, तुमची, सौ. कन्नल आणि चि. अनिरुद्धजींची क्षमा मागायला हवी. पण गेले पत्र मी गावास जाण्याच्या ऐन धांदलीत लिहिले गेल्यामुळें... आशीर्वाद पाठवायचे राहून गेले... तरी त्या दोघांची समजूत घालावी. याच पत्री त्यांना तोंडभरून आशीर्वाद पाठवीत आहे... आणि पुढे नेहमीच पाठवत राहीन.

तुमच्या प्रमाणेच माझाही आशीर्वादावर विश्वास आहे... पण आशीर्वाद म्हणजे निखळं 'शुभेच्छा' असा मी करतो म्हणून! एरव्ही कोणालाही आशीर्वाद देण्याचा अधिकार मला नाही हे मी जाणून आहे. हल्ली तर आशीर्वादाची कोणी मागणीही करीत नाही... कारण आशीर्वाद म्हणजे काय हे कोणाला समजतही नाही. काही महिन्यापूर्वी "शाकुन्तल"च्या निमित्तानं मी पूर्व जर्मनीला गेलो होतो. सर्वस्वी कम्यूनिस्ट राज्य! तेथील लोकांना (नटांना) आशीर्वाद म्हणजे काय? हे ध्यानांतच येईना. त्यांना 'भीती' समजायची, 'दहशत' कळायची... पण आशीर्वाद उमजायचा नाही. आम्ही कपाळाला हात लावला!

तुमच्या दोन्ही पत्रांमुळे फार आनंद तर झालाच पण त्याहीपेक्षा समाधान वाटले. समाधानाचे वर्णन करता येत नाही... कदाचित ते माझ्या या पत्रोत्तरात प्रतिबिंवित झालेले आढळण्याची शक्यता आहे. पत्रलेखनाची मला नुसती हौस नाही तर 'सोस' आहे. अर्थात हे पत्रलेखन काही मोजक्या व्यक्तींशीच होत असते. माझ्या मते पत्रलेखन म्हणजे "अक्षर-सौहार्द." दोन सुहृदांतच ते शक्य... म्हणून या लेखनाची विशेष महती... मला वाटते! आणि मनाच्या आविष्काराचा हा 'फॉर्म' एवढा मुक्त आणि मनस्वी होऊ शकतो... की पत्र- लेखनाच्या अक्षर-सौहार्दाचे आणि लोकधाटीचे फार जवळचे नाते असावे असे जाणवते. पण हे माझें मत आहे.... आग्रह नाही!

यथावकाश पत्र पाठवावे ही विनंती. Faculty मधल्या सर्वांस नमस्कार सांगावा. सौ. कन्नल यांस नमस्कार आणि चि. अनिरुद्ध यांना आशीर्वाद. (तुम्ही ती. मधला 'ती' आणि आशीर्वाद मधला 'शी' ऱ्हस्व कां लिहिता?)

कळावे
आपला

द.ग. गोडसे

– ३ –

दि. २२-१२-८१.

सप्रेम नमस्कार,

आपले दि. १७-१२ चे पत्र काल मिळाले. आनंद झाला. सविस्तर पत्राने फार समाधान वाटले.

तुमचा काही 'मायन्यां'चा आग्रह ध्यानात घेतला... काही वाकप्रचारां मागची तुमची भावना समजून घेतली. आपल्याला योग्य वाटेल तो मायना व वाकप्रचार उपयोगांत आणण्यास आपण एरव्हीही मुक्त होता... आपली त्या मागची भूमिका ध्यानांत आल्यावर त्यांवद्दल कोणतीही नाराजी माझ्या वाजूने नाही. त्या वावतचा माझा दृष्टिकोन मी मागील पत्रांत स्पष्ट केला आहेच.

पत्राला शक्यतो तावडतोब उत्तर देणं अथवा शक्य तेवढ्या लवकर उत्तर पाठविणे मी योग्य समजतो. पत्रव्यवहार चालू असेल तर ही तत्परता मी शक्य तेवढ्या कटाक्षाने पाळतो. तरी माझें पत्र तावडतोब – अपेक्षेपेक्षा – तातडीने आले तर त्या बद्दल काहीही

गैर समज करून घेऊं नये. मी कामात व्यग्र असतो हे खरं... पण पत्रांना उत्तरं लिहिणं हे सुद्धां माझ्या कामाचा भागच मी समजतो. एरव्ही मलाच स्वस्थ वाटत नाही. आपणही आपल्या सोयीनें उत्तरं लिहावीत अशी अपेक्षा आहे. आपलें उत्तर लगेच यावे असा आग्रह मात्र नाही.

'अक्षर-सौहार्द' हा शब्द आपल्याला आवडला हे वाचून आनंद झाला. माझा ज्या काही मित्रांशी सातत्याने पत्रव्यवहार चालू आहे त्यांनाही हा शब्द व त्या मागे अभिप्रेत असलेली 'भूमिका' मान्य असल्याचे त्यांनी कळविले आहे. अश्या सुहृदांची मांदियाळी सतत वाढत राहवी.... व संवाद घडत राहवा अशी माझी व त्यांचीही मनापासून इच्छा असते. मला वाटतं 'अक्षर-सौहार्द' हे सुसंस्कृत मानवाचं विश्वव्यापी ध्येय असूं शकतं. यूरोपांतील Pen Friendship ची कल्पना या अक्षर-सौहार्दावरच आधारली असावी.

आपल्या 'केसरी'तील मूळ लेखाची प्रत वाचावयास मी उत्सुक आहे... स्वतःचे कौतुक म्हणून तर आहेच पण तुमचे कौतुक म्हणून अधिक उत्सुक आहे. तरी शक्य झाल्यास ती यथावकाश पाठवावी.

त्याच प्रमाणे आपल्या इतर लेखांची कात्रणेही! ती वाचायला मला आवडेल. त्यांवरून 'समीक्षक' म्हणून आपली भूमिका समजून घेण्यास फार मदत होईल. तरी ती कात्रणे अवश्य पाठवावी. त्यांतील काही माझ्याकडे आहेत. मागे 'युगवाणी' मध्यें प्रसिद्ध झालेला Action Painting वरचा आपला लेख मी जपून ठेवला आहे...! Span ह्या मासिकांत आलेल्या Jackson Pollok. या चित्रकारा संबंधीच्या लेखा बरोबर!!

'तीर्थरूप' अथवा 'तीर्थस्वरूप' मधली 'ती.' दीर्घ असावी ह्या मताचा मी आहे. 'ती.' तुम्ही गेल्या पत्रांतून अनअवधानाने ऱ्हस्व लिहिली म्हणून थोड्या गमतीनें मी 'ति'चा उल्लेख केला. पण त्यावरून तुम्ही शुद्धलेखनाबद्दल एवढा धसका घेण्याचे कारण नाही. लेखन शक्य तेवढे शुद्ध असावे हे मान्य... पण शुद्धलेखनाचा 'समंध' लेखनाच्या मानगुटीवर बसू नये हे अधिक मान्य! माझ्या लेखनात शुद्धलेखनाच्या अनेक चुका होतात हे मला माहीत आहे... पण सहसा ते मी मनाला लावून घेत नाही.... कारण अनेक मोठे लेखकही त्या चुका करतात हे माहीत आहे म्हणून! एका शुद्ध लेखनाच्या चहात्याने वर्नार्ड शॉ च्या एका पुस्तकांतील एका पानांत किमान पाऊणशे चुका असल्याचे दाखवून दिले. त्या चुका रास्तही होत्या... म्हणजे खऱ्या होत्या. पण शॉ साहेबांचे म्हणणे असे की... "त्या 'माझ्या' लेखनाच्या शुद्धलेखनाच्या चुका नसून ती 'माझी' लेखनपद्धती होती. माझं शुद्धलेखन माझ्या लेखनाशी निगडित आहे... नुसत्या भाषेच्या व्याकरणाशी नाही." आता Methodology च्या चाहत्यांना हे पटणार नाही हे मान्य! त्यांनी हवे तर शुद्धलेखन अशुद्ध म्हणून शॉ साहेबांचे मार्क कापावेत!

या घोटाळ्यातच सध्या मराठीत, जुन्या-नव्या शुद्धलेखनांची भर पडली आहे. म्हणून वाटते की लेखकाने जसे जमेल तसे बेधडक लिहावे... यमनियमांची धास्ती बाळगू नये! माझी खात्री आहे... शॉ साहेबांपेक्षा तुम्ही आपल्या लेखनांत बऱ्याच कमी चुका करता! सबब आपले लेखन नियतकालिकांकडे पाठविण्यास आपण मुळीच कचरू नये...!

"शक्ति सौष्ठव" बद्दल आपण केलेला खुलासा कळला. घोड्याचे 'खूर' सुरेल होण्यापेक्षा 'शक्ति सौष्ठव' मुदलीच गळणे बरे. एरव्ही 'केसरी'कारांनीं त्याचे "शरीर सौष्ठव" केले असते... नक्की!

"मार्गदर्शन" हा शब्द आपण टाळलात याबद्दल धन्यवाद! तुमचे लेखन वाचून तुम्हांला मार्गदर्शन करणारा मी कोण? मार्गदर्शन झालेच तर ते संवादातून. सबब संवाद हाच मोठा मार्गदर्शक... आणि तोही उभयपक्षी मार्गदर्शक. टाळी दोन हातांनी वाजते पण तिचा बोध अनेकांना होतो... फक्त टाळी वाजवणारांनाच नव्हे.

तुमच्या 'केसरी'तल्या परिक्षणांत काही Factual चुका आहेत त्याबद्दल क्षमा मागण्याचे कारण नाही. अनअवधानानेच त्या झाल्या आहेत.

पण तुमचा या पत्रांतील Methodology बद्दलचा मुद्दा मात्र अजून पटत नाही. कदाचित तो मला पुरेसा स्पष्ट झाला नसावा. अर्थात हा दोष माझा.

आपण म्हणता – "निष्कर्ष हे प्रासंगिक असतात पण Methodology प्रासंगिक नसते." मांझ्या मते "निष्कर्ष आणि Methodology" ह्या दोन्हीही प्रासंगीकच असतात. Methodology कायम स्वरूपाची झाली तर तिला Ritual चे स्वरूप येते... आणि Ritual मधून निष्कर्ष निघू शकत नाहीत. म्हणूनच निष्कर्षा बरोबर Methodology सुद्धा बदलती हवी.... ती static असू नये! म्हणूनही निष्कर्ष आणि Methodology ह्यांचा जिव्हाळ्याचा संबंध मी मानतो. Methodology हे साधन आहे आणि ते नेहमी बदलते हवे... खरं म्हणजे ते लवचिक हवे. कुंपणासारखे ते बंदिस्त असूं नये. Methodology चे कुंपण झाले की

काय होते हे चित्रकलेत, साहित्यांत आणि संगीतात घडविल्या गेलेले अनेक आविष्कार पाहून ध्यानात यावे. समीक्षा ही जर Creative व्हावयाची असेल तर Methodology ची वंदीश तिनेही टाळली पाहिजे.

रडगाणी गाणारे 'रडत राऊत' अनेक असतात हे मान्य. स्कॉटच्या वादकानं त्यांना एका विशिष्ठ पातळीवर नेलं ते फक्त Methodology च्या पातळीवर ... आशयाच्या पातळीवर नव्हे. म्हणूनच त्या Methodology तून निघणारा निष्कर्ष ते समजूं शकले नाहीत. मग महत्वाचें कोण? Methodology की निष्कर्ष? फक्त Methodology च्या पातळीवरच रसिक समाधान मानणार असेल तर तो फक्त कारागिरीचा चहाता ठरतो.... कलेचा नव्हे! आणि कलागिरी म्हणजे Methodology व्यतिरिक्त काय आहे? वादकाच्या व्यक्तिगत सुखदुःखाचं सोयर सुतक रसिकाला नसते हेही मान्य... पण वादक वाजवितो ते फक्त व्यक्तिगत सुखदुःखच असते काय... की त्याचे व्यक्तिगत सुखही... त्याच्या वादनांतून कोणत्या तरी वरच्या पातळीवर स्थिर झालेले असते? आणि ही पातळी रसिकांनीही गाठायची असते.? तसे न करतां रसिक फक्त Methodology च्या पातळीवरच समाधान मानणार असतील तर कलावंत वादकानें आपल्या कपाळावर हात मारून कां घेऊं नये?

थोडा अधिक सूक्ष्म विचार केला तर असे वाटते की स्कॉटच्या वादकानं आपल्या वादनातून काढलेले आगळे सूरच रसिकांच्या मनाला भिडलेले असतात... म्हणजे वादकाचा निष्कर्षच त्यांचा मनाला भिडलेला असतो... पण केवळ गैरसमजुतीमुळें ते त्याचे श्रेय वादकाच्या Methodology ला देतात.... वादकाच्या निष्कर्षाला न देता! निष्कर्ष अध्यारत असतो... Methodology ही प्रत्यक्ष इंद्रियगम्य असते. फक्त सेंद्रीय पातळीवरच समाधानं मानणारांना Methodology चे कौतुक असणें रास्तच आहे... पण कोणताही आविष्कार अथवा समीक्षा Methodology पुरतीच मर्यादित नसते. उलट कलेने अथवा Methodology ने ही लक्ष्मण रेषा वेधडक ओलांडण्यानेच एखादे 'रामायण' घडण्याची शक्यता असते.

पण ही माझी मते गैरसमजुतीवर आधारली असण्याचीही शक्यता आहे. म्हणून या मतांचा आग्रह नाही. They are open for any correction! अक्षरसंवादाचे उद्दिष्टच हे आहे. आणि ते साध्य व्हावे म्हणूनच हा उपद्व्याप!!

तुमच्या अक्षरांच्या सौष्ठवाची आणि सुवाच्यपणाची तारीफ केली ती मनापासून. त्यांत खोट्या स्तुतीचा भाग नाही. त्या बाबत इतरांची तक्रार कां असावी हे कळत नाही. तुम्ही म्हणतां तुमच्या पत्नीचीही ती तक्रार आहे. आतां पत्नीला तुम्ही कोणत्या अक्षरांत पत्र लिहिता हे कळण्यास मार्ग नाही. बहुधा ती पत्रेही याच वळणाच्या अक्षरांची असावी असे धरून चालतो. तरीही त्यांना त्रास होतो तो अक्षरामुळें नसून दूरत्वामुळें... हे नक्की ! एरव्ही त्या वडोद्यास असताना तुम्ही त्यांना पत्र कसें लिहिणार?... सबब त्यांच्या त्रासाचें कारण तुमच्या अक्षरांचे सौष्ठव हे नक्कीच नाही... नसावे!

बाकी सध्या ठीक. सौ. कन्नल यांना नमस्कार, चि. अनिरुद्ध यास आशीर्वाद आणि faculty मध्यल्या सर्वांस नमस्कार... यथावकाश पत्र यावे.

कळावे
आपला

द.ग. गोडसे

ता.क. शक्य झाल्यास मूळपत्रावर आपला पत्ता लिहावा ही विनंती

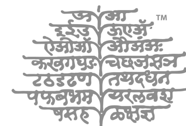
द.

– ४ –

दि. ३१-१-१९८९

सप्रेम नमस्कार,

आपले दि. २४-१२ चे पत्र काल मिळाले. पत्रव्यवहाराबद्दल आपणही उत्साही आहांत हे वाचून बरे वाटले. एरव्ही सध्या वहुतेकांना पत्र-लेखनाचा मनस्वी कंटाळाच असतो.





आपल्या या पत्र-संवादातून कोणी कोणापासून काय शिकायचे हे पत्रसंवादच सांगू शकेल. माझी भूमिका नुसती पत्र संवाद करण्याची व या संवादातून वैचारिक देवाण घेवाण करणाराचीच आहे. त्यांतही देवाणीपेक्षा घेवाणीला महत्त्व अधिक. आपली मतं स्पष्टपणे मांडण्याचा प्रयत्न करावयाचा... प्रतिसंवादकाची मतें जाणून घ्यायची... काही शंका, काही मतभेद असल्यास ते नमूद करायचे... आणि त्यांतून जे पटले, जाणवले ते प्रामाणिकपणे मान्य करायचे.. कोणत्याही मताचा आग्रह नाही, तसा पटलेले मत मान्य करण्यात कमीपणाही नाही. "जितं मया" ही भूमिका अथवा आवेश तर सुतराम नाही. माझ्या मते असे संवादच अधिक तत्त्व बोधक ठरण्याची शक्यता असते. एरव्ही फड मारण्याच्या ईर्षेनें करण्यात आलेले वाद निरर्थक असतात..

या भूमिकेशी आपणही सहमत असाल असे वाटले म्हणूनच पत्र-संवादाचा हा उद्योग - अथवा उपद्व्याप - मीही करीत आहे. या संवादापासून कोणी काही शिकायचे, घ्यायचे असेल ते दोघांनीही. मीही अजून एक जिज्ञासू विद्यार्थीच आहे!

Methodology वरची आपली मतें कळली. ती वाचत असताना शंका आली कीं आपण दोघेही Methodology आणि Technic यां मध्यें गल्लत तर करत नाही?

"व्यक्तिगत सुखदुःखं एका विशिष्ठ पातळीवर पोहोचल्यानेच त्यांना कलाकृतीचा दर्जा प्राप्त होतो" असं आपण म्हणता. आणि "ती सुखदुःखं त्या पातळीवर पोहोचविण्या साठी लागणारी Methodology ज्याच्या जवळ आहे तोच कलावंत ठरतो" असं आपण सांगता! इथं एक मला प्रश्न पडतो. व्यक्तिगत सुखदुःखं विशिष्ठ पातळीवर पोहोचल्यावर ती सुखदुःखं तरी राहतात कां, कीं त्यांना एक वेगळाच संदर्भ प्राप्त होतो? मला वाटतं त्यांना वेगळा संदर्भ मिळतो म्हणूनच ती विशिष्ठ वेगळ्या पातळीवर जातात. आणि हे जर खरे असेल तर त्या विशिष्ठ पातळीवर त्या सुखदुःखांची परिक्षा लौकिक (व्यवहारातील) सुखदुःखांच्या मापाने करणे गैर ठरावे...! त्या पातळीवर त्यांना फक्त कलात्मकतेचेच भान असूं शकेल.. आणि त्यांच्या कलात्मक भानाची समीक्षा कलामूल्यांच्या मापानेच करावयास हवी. कलामूल्यें सुखी नसतात तशी दुःखीही नसतात.

ही कलामूल्यें कोण देतं? Methodology की Technic? - मला वाटतं ह्या दोन्हीही गोष्टी कलामूल्यं देऊ शकत नाहीत कारण ती निव्वळ साधनरूप आहेत. आणि त्यांचा एक यंत्रणा म्हणूनच उपयोग व्हायला पाहिजे. हे जर मान्य झाले तर कलाविष्कारांच्या समीक्षेत Methodology व Technique यांना गौण स्थान देणेच प्राप्त होते. आणि कलामूल्यें आविष्काराच्या आशयामुळेंच मिळतात असें मान्य करावे लागते.

'आशय' हा प्रवाही असतो... आणि त्याचा प्रवाह अखंड असतो. म्हणूनच आशय विशद करण्याची Methodology व Technique दोन्हीही बदलतीच असायला हवीत... तशी ती नेहमी बदलतीच राहिली आहेत. 'Methodology व टेकनिक'चे समर्थक नेहमीच दुय्यम दर्जाचे कलावंत ठरतात. ते दुय्यम दर्जाचे असतात म्हणूनच ते आविष्कारांना Methodology अथवा Technique चे नेहमी कुंपण घालून तिला बंदिस्त करण्याचा प्रयत्न करतात.. या त्यांच्या उद्योगालाच Style, Tradition अशी नावे मिळतात... आणि काही काळपर्यंत या उद्योगांचं कौतुकही होतं. Style, Tradition हे तुम्ही म्हणता तसे Avenue खरे पण ते वडोद्याच्या राजमहाल रोड सारखे... राजमार्गच असतात! त्यांचा उपयोग दसऱ्याची मिरवणूक वाजत गाजत नेण्या पुरताच!

मला वाटतं कला आणि कलावंत अश्या राजमार्गांनी कधीच जात नाहीत... आजपर्यंत गेले नाहीत! त्यांना पाऊलवाटाच पसंत असतात.. आणि त्याही आडरानातल्या!

कला समीक्षेच्या बाबतीतही, माझ्या मताने हे खरे आहे. समीक्षेने सुद्धा आडवाटाच धुंडाळल्या पाहिजेत... नव्या वाटा पाडल्या पाहिजेत. आणि आडरानांत नव्या वाटा पाडायच्या तर Methodology आणि Technic यांचे सारे Road Maps बाजूला ठेवायला हवेत.

म्हणूनच मला Methodology चं कौतुक नाही. याचा अर्थ Methodology नाही असं नव्हे. ती प्रत्येक मानवी व्यवहाराला असते... बहुसंख्य लोकां करितां ती असावीही लागते. पण प्रत्येकानं तिचा पुरस्कार केलाच पाहिजे असे कां? रस्त्याने कसे चालावे याची Methodology तयार झाली की सैनिकांच्या 'राइट लेफ्ट' करीत चालण्याच्या चालीहून ती फारशी वेगळी ठरत नाही असं वाटतं... आणि तिचे Technique झाले म्हणजे तर तिला नाझी Storm Troops च्या 'गूझस्टेपस्'चे हास्यास्पद स्वरूप मिळूं शकते. 'या' चालण्यात आनंद नाही... चालणे आणि परेड यांत फरक असायला हवा! नुसत्या कल्पनांनी कविता होत नाही, त्याला शब्दही आवश्यक असतात. शब्दकोशांत शब्दांची वखार असली तरीही कविता होत नाही. शब्दांची निवड करावी लागते... आणि ही निवड व्यक्तिगत आवडीनिवडीची असते. व्यक्तिगत आवड-निवड आशयामुळे ठरते... तिथंही कल्पनांची अथवा शब्दांची वखार

अनुक्रमणिका

कामास येत नाही. म्हणूनच मुक्तेश्वर म्हणतो - "मला एकेक शब्दा करितां भीक मागावी लागते." नाथांचा हा नातू... संस्कृत साहित्य पचवलेला... पण मनानं खरा कवी! शिवकाळाचे वारे प्यालेला! संस्कृत साहित्यांतील कल्पनांच्या आणि शब्दांच्या प्रचंड वखारी धुंडाळूनही त्याला शब्दांची, समर्पक शब्दांची, वाण पडायची कारण शिवकाळातील 'खऱ्या' आविष्कारांची Methodology व Technique संपूर्ण बदलले होते म्हणून. जुनी संस्कृत Methodology व Technique कुचकामाचे ठरले होते म्हणून!

मग Methodology आणि Technique शाश्वत कसे? जुन्या Methodology ची चौकट मोडतात फक्त प्रतिभावंत कलावंत आणि समीक्षक! पण ते नव्या चौकटी तयार करीत नाहीत... त्या केल्या जातात दुय्यम दर्जाच्या कलावंतांकडून आणि समीक्षकांकडून ... आणि त्यांना नावं देण्यात येते Style किंवा परंपरा! भारतीय तत्त्वज्ञानाची परिभाषा वापरायची तर 'दृष्टांत' होतो फक्त प्रतिभावानांना... त्याचे 'दर्शन' बनविल्या जाते इतरांकडून. दृष्टांत आणि दर्शनाचा हा दाखला समीक्षेच्या बाबतींतही तेवढाच समर्पक ठरावा....

पण हे माझे म्हणणे तुम्हांला 'आग्रही' वाटण्याची शक्यता आहे. 'समन्दे तलाश' वर लिहितांना तुम्ही तसे लिहिलेही आहे. पण थोड्याफार फरकाने ते खरेही आहे. वादविवाद करतांना मी थोडा आग्रही असतोही. पण कदाचित ही माझी वादांची पद्धत असावी. म्हणून तुम्हांला विनंती ही की यातले, "न्यून ते पुरते आणि अधिक ते सरते" करून घ्यावे. सारेच न्यून वाटल्यास वाजूला सारावे. आग्रहाला वळी पडू नये!

कलाकृती किंवा कलेविषयीं विचार करताना, तुमच्या प्रमाणे माझ्या मनांतही खूप गोंधळ आहेच. पण कला आणि समीक्षा या विषयांची हीच तर गंमत आहे. गोंधळ हाच त्यांचा स्थायिभाव आहे... पण तो फार विलोभनीय आहे. महाराष्ट्रांत तर गोंधळ घालणे हा एक जुना कुळाचार आहे. "कालचा गोंधळ बरा होता" ही मराठी म्हण फार अर्थगर्भ आहे. आपण ह्या गोंधळातूनच वाट शोधायची आहे. अस्तु.

– तुमच्या लेखाची कात्रणं अवश्य पाठवा.

– तुम्ही M.A. चा अभ्यास करीत आहांत हे वाचून आनंद झाला. मी तुम्हाला भरघोस सुयश चिंतितो. प्रबंध लेखनासाठी घेतलेला 'त्रिविक्रम' ह्या विषयाचा मात्र वोध झाला नाही, तरी ते यथावकाश स्पष्ट करावा. माझी मदत तुम्हांला काय होणार? भीक नको पण कुत्रं आवर, असं तुम्हाला वाटायचं.

श्री. शांताराम सवनीस व श्री. संत भेटले होते हे कळले. त्यांना माझा नमस्कार सांगावा. त्याचप्रमाणे श्री. व सौ. चौधरी यांना! Faculty मधील सर्वांना नमस्कार सांगालच. संत Folk illustration वर काम करीत असल्याचे कळले. आमचे मांडे साहेब काय करताहेत? त्यांचे चार हात झाल्याचं त्यांनीच सांगितलं होतं. पुढे काय? त्यांचा माझ्यावर अनेक कारणास्तव राग आहे हे मला जाणवायचे. पण मला त्यांच्याबद्दल नेहमी आदरच वाटायचा. त्यांच्या Drawing वर तर माझं मनापासून प्रेम होतं आणि अजूनही आहे. त्यांना व त्यांच्या तूलिकेला माझा, प्रेमाचा खास नमस्कार सांगा.

वाकी सध्या ठीक. सौ. कमल व चि. अनिरुद्ध यांना नमस्कार व आशीर्वाद आहेतच. सर्वांना नव्या वर्षाच्या शुभेच्छा!

अधिक उण्याची क्षमा असावी.... यथावकाश पत्र यावे.

कळावे

आपला

द.ग. गोडसे

ता.क. दर पत्रावर पत्ता देण्याची सूचना आपण मान्य केलीत याबद्दल धन्यवाद. हा पत्त्याचा आग्रह – नव्हे विनंती – मी माझ्या सर्व पत्रलेखकांना करतो. काहीं ती मानतात... बरेचसे मानीत नाहीत. जुनी कागदपत्रें अभ्यासत असताना ही अडचण नेहमी वाटायची. त्यामुळें वराच त्रास होतो. निनावी, तारीख नसलेल्या पत्रांनी मराठी दफ्तरांत किती गोंधळ घातला आहे याची कदाचित तुम्हांला कल्पना असेल. बिचारी 'मस्तानी' अश्या गोंधळांमुळेंच वदनाम ठरली आहे.

... म्हणून ही विनंती तुम्हांला. ती तुम्ही मान्य केलीत याबद्दल तुम्हाला पुन्हा धन्यवाद!

द

अनुक्रमणिका

– ५ –

दि. १०-१-१९८२

सप्रेम नमस्कार,

आपलें विस्तृत पत्र काल संध्याकाळी मिळाले. पत्र दोनदा वाचल्यावर मात्र जाणवले की आपल्या Methodology वरच्या प्रस्तुत विवेचनांतील मतभेद फक्त details पुरतेच मर्यादित नाहीत तर ते मूळात तात्त्विक आहेत. आपण एकच मुद्दा, आपण म्हणता तसा, वेगवेगळ्या रीतीने मांडत नाही तर मूळ मुद्द्याकडे बघण्याच्या आपल्या दृष्टिकोनातच भिन्नता आहे. या क्षेत्रात संपूर्ण मतैक्य होणे अशक्य हे मान्य. ते केव्हांच कधीही होत नसतेच! तरी मूळ विचार सर्वसाधारणपणे मान्य असणें.... शक्य असते. पण आपल्यातील तफावत मूळ विचाराबद्दलचीच आहे.

शिवाय हा मतभेद Temperamental नाही तर जाणिवांचा आहे. आणि म्हणूनच तो महत्वाचा तसाच मूलभूतही आहे. प्रत्यक्ष भेटीत कदाचित यावर अधिक खुलासेवार बोलता आले असते... मतभिन्नता अधिक सविस्तर समजून घेता आली असती. सद्यपरिस्थितीत मात्र तुमच्या विधानांबद्दल मला सुचले ते स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न करणे प्राप्त आहे.

१ "Style किंवा Tradition चं महत्व नाकारून Originality ला १००% मार्क देणं थोडसं Romantic ठरेल."

माझ्या आठवणी प्रमाणे Romanticism च्या किमान १२ हजार व्याख्या समीक्षकांनी नोंदल्या असल्याचे आठवते. आपण जेव्हां Romantic म्हणता तेव्हां यातली कोणती व्याख्या आपल्याला अभिप्रेत आहे हे कळणे कठिण आहे. त्याचप्रमाणे Originality म्हणजे Romanticism असाही आपल्या विधानातून एक सूर सूचित होतो. परंपरावाद्यांना Originality म्हणजे Romanticism वाटणे शक्य आहे, कारण काहीही चमत्कारिक, मौलिक त्यांना Romantic वाटते! पण Originality म्हणजे Romanticism नव्हे. मी 'जाणीवपूर्वक' Originality ला शंभर टक्केच नव्हे तर १०१% मार्क देतो. Style आणि Tradition ह्या माझ्या मताने गौण गोष्टी आहेत. पण हे माझे मत व्यक्तिगत आहे.

२ "कुठलीही वाट, मग ती पायवाट का असेना, 'वाट' या संज्ञेला पात्र होण्यासाठी, तिला विशिष्ठ ठिकाणाहून दुसऱ्या विशिष्ठ ठिकाणी 'पोहोचावे' लागते. जिला उद्दिष्ट नाही तिला वाट म्हणता येणार नाही."

मला वाटतं 'वाट' 'पायवाट' या बद्दलच्या आपल्या कल्पना मुदलीच भिन्न आहेत. मी जेव्हां वाट, नवीवाट म्हणतो तेव्हां तिला 'वाट' या संज्ञेचं शिफारसपत्र लागत नाही. शिफारसें पत्रांची विरुदं मिरवीत पायवाट चालत नसते, ते भाग्य राजमार्गाचे! लोकधाटी व्यवहारात तर या हंगामाची पायवाट हंगामाबरोबरच पुसल्या जाते. 'संज्ञा' 'संकेत' ही परिभाषा परंपरावाद्यांची... नुसत्या शैलीकारांची! बंडखोर वाटा ते कसे चोखाळणार? आणि राजमार्ग सोडून ते जाणार तरी कुठे? राजमार्ग सोडून नव्या स्वतंत्र वाटेनं जायला दिशेचं भान हवे ... कृतीचे धाडस हवे.... आडरानात शिरण्याची धमक हवी! परंपरावाद्यांना आणि शैलीकारांना ह्या धाडसी गोष्टी कश्या जामणार? त्यांनी आपल्या दिंड्या राजमार्गावरून न्याव्या हे उत्तम!

३ "एखादी बंडखोर वाट राजमार्ग सोडून जाते पण तिची सुरुवात एखाद्या मळलेल्या वाटेतूनच होते. आडरानात पोहोचेपर्यंत तरी तिला राजमार्गच तुडवावे लागतात"

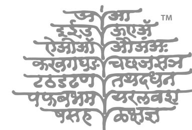
महान कलावंतांच्या कामाचा आढावा घेतला तर वरील विधान 'अतिव्याप्त' वाटते. सर्वच बावतीत हे खरे नाही. राजमार्गांशी कसलाही संपर्क नसलेले कलावंत सरळ रणात घुसल्याचीही उदाहरणे आहेत.

४ "एखादी गोष्ट नाकारण्यासाठी तिच्याशी परिचित असणं किंवा ती आत्मसात करणं आवश्यक आहेच. त्याशिवाय ती नाकारणं शक्यच होणार नाही."

हे विधानही फारच General झाले आहे. प्रत्येक वेळी असे घडतेच असे नाहीं. तसें धरून चालल्यास हा दृष्टिकोन फारच ढोबळ आणि शाळकरी ठरण्याची शक्यता आहे.

५ "मुक्तेश्वराचा Concept जुन्यापेक्षा वेगळा नाहीच.. आविष्कार वेगळा आहे" या विधानाचा अर्थ माझ्या ध्यानात आला नाही. कारण मुक्तेश्वराच्या Concepts वेगळ्या आहेत असे मीं मानतो म्हणून!

६ "मुक्तेश्वराला माध्यमाच्या शब्दांच्या ताजेपणाचं कौतुक वाटलं."





माझ्या मते मुक्तेश्वराचे शब्द हे त्याचे साधन आहे.... माध्यम नव्हे. माध्यम म्हणजे त्याचा दृष्टिकोन, Concept! तो नवा म्हणून त्याचे शब्द नवे आणि ताजे. आम्हांला शब्दांचं कौतुक वाटतं ते त्या शब्दांच्या मागे उभे असलेल्या ताज्या Concepts मुळे. नुसत्या शब्दावर फिदा होण्याइतकी आम्ही Style वादी नाही.

आपण लिहिता "आपल्याला मुक्तेश्वराचं कौतुक आहे ते याच (शब्दांच्या) कारणामुळे. मग आपल्या लिखाणातल्या त्याच वैशिष्ट्याचं मला अप्रुप वाटलं तर काय चुकलं?"

आपली क्षमा मागून मी सांगतो की "सारंच चुकलं!" माझ्या लिखाणाचं वैशिष्ट्य केवळ शब्दापुरतेच मर्यादित असेल तर माझ्या लिखाणाचा मलाच गंभीरपणे विचार करायला हवा!

७ "आपण एखाद्या कवीला महान ठरवतो ते त्याच्या एखाद्या चमकदार कलाकृतीमुळे नव्हे... तर त्याच्या एकूण आविष्कार पद्धतीमुळे."

"इथे भावला तो Form, Content नाही.... "

वगैरे वगैरे Form and Content याबद्दलच आपले विवेचन मलातरी वदतौव्याघाता सारखे वाटले... आणि "Form जास्तीत जास्त प्रामाणिक आणि आशयघन (म्हणजे काय?) होण्यासाठी methodology ची जरूरी आहे" हे विधान वर सर्वस्वी न पटणारे वाटले.

८ "Methodology नवी असो की जुनी; ती समर्थ असणं जास्त महत्वाचं नाहीतर मराठी काव्यात 'चौकटी मोडण्या'च्या हव्यासानं सध्या जे काही चाललं आहे त्यालाही फक्त Methodology नाकारली म्हणून महा-काव्याचा दर्जा द्यावा लागेल."

"Evolution मुळं नवनव्या आविष्कार पद्धती, Styles आकार घेतात... त्या प्रस्तुत काळाशी relevantच असतात. अश्या Styles ना सापत्नभावानं वागवणं चुकीचं आहे. Stylized Expression सीमित असणार हे खरं. परंतु जेव्हां Style मोडणं हाच उद्देश असतो तेव्हांही कला दुय्यम दर्जाचीच ठरते."

या दोन्हीही विधानात नेमके काय सुचित करावयाचे आहे हे ध्यानांत आले नाही.... कारण ही सारी विधानं ...obvious statement ची अथवा Contradiction ची मला वाटतात. त्यामुळं त्या बद्दल काहीच लिहीत नाही. एकच सांगावेसे वाटते की Style आणि परंपरा यांना दुय्यम स्थान देणे म्हणजे सापत्नभाव दाखविणे नव्हे; पण उगाच डोक्यावर बसविणेही नव्हे!! अस्तु!

"त्रिविक्रम" या वैष्णव शिल्पाचा अजूनही स्पष्ट खुलासा झाला नाही. आपला प्रबंध वाचून तो नक्की होईल. आपल्या अभ्यासाचा तपशील जाणून घेण्यास उत्सुक आहे.

श्री. मांडे यांनी Painting बंद केल्याचं ऐकून विचित्र वाटले. त्यांनी तसे करू नये असे वाटते. तुम्ही त्यांचे मित्र म्हणून त्यांची समजूत घालू शकाल व आमचा आग्रह म्हणा, विनंती म्हणा त्यांच्या पर्यंत पोहोचवूं शकाल तरी यथोचित ते करावे. 'शब्दश्री' हे नवे मासिक अजून माझ्या पाहण्यात आले नाही. पण शोध घेणार आहे.

आपण लिहिलेली एकांकिका आपण दिग्दर्शन करून सादर करीत आहात हे वाचून आनंद झाला. मागच्या वर्षी आपण दिग्दर्शित केलेली एकांकिका विजेती ठरली ही आनंदाची गोष्ट. या वर्षीही आपली एकांकिका विजयी ठरेल यात वाद नाही. तिची मराठी प्रत पाठवावी.

गेली दोन वर्षे मी पुण्याच्या 'रसिक' या दिवाळी अंकात नेमाने एकांकिका दिल्या आहेत. एक 'सोंग' व दुसरी 'संभाजीचं भूत'. पुढच्या वर्षी द्यावयाच्या एकांकिकेची सध्या जुळणी करीत आहे. बघुया कशी काय आकारास येते ती! परवा खानदेशात गेलो त्यावेळी या एकांकिकेची स्थूल कल्पना सुचली.

बाकी सध्या ठीक. पोस्टाची वेळ होत आली म्हणून पत्र आवरते घेतो. सर्वांस यथोचित नमस्कार व आशीर्वाद.

कळावे
आपला

द.ग. गोडसे





– ६ –

दि. २७-१-८२

सप्रेम नमस्कार,

तुमचे दि. १३-१ चे पत्र मिळाले १८-१ ला. पण त्याच दिवशी माझ्याकडे माझा मामेभाऊ सपत्निक पाहुणा म्हणून आल्यामुळे आपल्या पत्रास उत्तर देण्याकरितां सवड मिळाली नाही. आज ते बाहेर गेले आहेत व मी घरीच आहे त्यामुळें आपल्या व इतरांच्या पत्रांना उत्तरे लिहीत आहे तरी उशीराबद्दल क्षमा करणे.

आपलें पत्र पुन्हा पुन्हा वाचले. पण आपले Romanticism व Originality या बद्दलचे मत मुळीच पटणारे वाटले नाही. मला वाटतं हा वाद आता येथेच थांबावा.... कारण आतां एकानें दुसऱ्यास काही नवीन सांगावे असे दोघांपैकी कोणाजवळही काही नाही. वादात असे कधी कधीं घडते. त्यावेळीं वादच एका दुष्ट चक्रात सापडल्या सारखा वाटतो. कुत्र्याने आपल्याच शेपटीचा पाठलाग करीत बसावे तसा काहीसा हास्यास्पद प्रकार घडतो. आणि आपल्या दोघांच्या समर्थनांतील विधाने हळूहळू हास्यास्पद होऊं लागलीही आहेत. ती पूर्ण हास्यास्पद होण्यापूर्वी वाद थांबविणे बरे! आता कोणाला हा माझा पुळपुटेपणा वाटेल. तरी त्यालाही माझी तयारी आहे. शेवटी Discretion is better part of Valour!

आपण लिहिता – "माझी काही विधानं आपल्याला General arguments वाटली. ती तशी आहेतच कारण त्यांच्या विरुद्ध specific arguments करणं शक्य नसल्यानं ती Generally accept झालेली सत्ये आहेत. त्यांना आता अधिक पुष्टीची जरूरी आहे असं मला वाटत नाही." हे वाचताना मला हिटलरच्या "माईन काम्फ" या पुस्तकाची आठवण झाली. त्यात तोही आपल्या विधानांना accepted सत्येचं म्हणतो... आणि पुढील विचाराची दारेच बंद करतो. त्याच्याशी वाद कसा घालणार?

मुक्तेश्वराचा Concept नवा कसा हे आपणांस स्पष्ट झाले नाही. मला वाटतं शिवकाळाच्या संदर्भात मुक्तेश्वर वाचला तर तो स्पष्ट व्हावा. Concept म्हणजेच 'माध्यम'... साधनं म्हणजे माध्यम नव्हे हा विचार आता सर्वत्र रूढ झाला आहे. मर्ढेकरांचं Arts and Man – ह्या पुस्तकात त्यांनी Concept, Point of View हेचं कलावंताचे माध्यम असते.... व त्यालाच आविष्काराचे माध्यम समजावयास हवे असा विचार त्यांनी मांडला आहे. माध्यमाच्या बाबतीत माझेही मत असेच झाले आहे. शिवकाळातील जीवनाचा Point of view हाच मुक्तेश्वराची जीवन दृष्टी आहे. त्याने महाभारतावर रचना केली म्हणून त्याचे महाभारतातील कथांचे Rendering संस्कृत परंपरेतले नाही, तर अगदी बारीक तपशिलांतूनही शिवकाळाचे प्रतिबिंब त्यांत प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे पडलेले दिसून येते. हे मुक्तेश्वराचे आदिपर्व वाचूनही स्पष्ट होण्यासारखे आहे.

पण तुम्हीं ठाम बजावता – "Concept आणि माध्यम" या दोन्ही वेगळ्या terms आहेत. त्या वेगळ्या अर्थानंच वापरल्या गेल्या पाहिजेत."

तथास्तु! याबाबत आम्ही वाद घालू इच्छित नाही.

"Originality' ही परंपरेच्या सोपानाचीच पायरी असते... कलावंतानं कितीही वल्गना केल्या तरी!" असं आपण ठामपणानंच बजावतां! मला वाटतं कलावंत कधीच कसली वल्गना करीत नाही. वल्गना, फुशारकी, गर्जना, ठाम मत प्रदर्शन ही तंत्रं आहेत परंपरावाद्यांच्या हुकुमशाहीची...! असल्या वाजंत्री शिवाय त्यांची वरातच निघत नाही. पण ह्या त्यांच्या प्रदर्शनोत्सुकते बद्दल राग नाही... आणि हेवा तर मुळीच नाही. एरव्ही... बिचारे लोकांच्या डोळ्यात भरणार कसे?

कधी कधी तुमची विधाने गंमतीची होतात...! आपण म्हणता – "originality चं कौतुक करतानाही तिच्या मर्यादा मी विसरू शकत नाही." पण originality ला मर्यादा नाही असं कोण म्हणतो? आणि त्या विसरायचा कोण आग्रह करतो आहे? मर्यादा प्रत्येक गोष्टीला आहे... रामाला सुद्धा! पण त्यालाच कधी कधी "मर्यादा पुरुषोत्तम" म्हणतात! "तो परंपरावादी होता म्हणून नव्हे... तर तो original होता म्हणून!

"लोकधाटी व्यवहारात या हंगामाची वाट (पायवाट) हंगामाबरोबरच पुसली जाते" या माझ्या विधानाला आपण उत्तर देताना contradictory वाटणारं विधान केलं आहे. आपण म्हणता –" पुढच्या हंगामाला त्याच वाटेने पुढे चालता येते कारण... कारण वाट तिथेच असते... पुसल्या जातात त्या तिच्या खुणा..! आपण पुन्हा नव्या वाटेने जात आहोत, नवी वाट निर्माण करीत आहोत.

असा भ्रम बाळगायचं कारण नाही. स्मृतिभ्रंश म्हणजे ताजेपणा नव्हे!" आपण हे विधान प्रत्यक्ष ग्रामीण जीवनाचा अनुभव घेऊन केले असल्यास... माझा अनुभव आणि आपला अनुभव ह्यांत तफावत आहे हे कबूल करायला हवे. आतां स्मृतिभ्रंशाबद्दल विचाराल तर... ग्रामीणांना सहसा या व्याधीचे भय नसते. ह्यांचे असायलम्स शहरांतूनच असतात!

पण 'लोकधाटी' बद्दलचे आपण केलेले सारेच विवेचन माझ्या मते तरी विपर्यस्त आहे. आणि तेथेही 'अनुभवा'चाच फरक असेल तर त्या बाबत आपल्यात वादच होऊ शकणार नाही... पत्रातून नाही आणि प्रत्यक्ष भेटून तर नाहीच नाही. कारण असले वाद करण्यात अर्थ नसतो त्यापेक्षा हा विषय सोडून इतर विषय हाताळणे इष्ट. विषयांना मर्यादा नाही तशीच वादांनाही मर्यादा पडू नये. सर्व वादांत 'एक-मत्य' होण्याची आशा धरणें माझ्या मते तरी गैर आहे. सशाचे शिंग शोधण्यासारखे!

बाकी सर्व ठीक. पत्रोत्तराच्या उशीराबद्दल क्षमा करावी

सर्वांस यथोचित नमस्कार आशीर्वाद.

आपला

द.ग. गोडसे

– ७ –

दि. २३-२-१९८२

सप्रेम नमस्कार,

तुमचे तारीख नसलेले पत्र आज मिळाले. बहुधा अनवधानाने तारीख टाकायचे राहून गेले असावे. गंमत म्हणजे आजच्या तुमच्या पत्रावर पोस्टाचे शिक्के... पाच तरी आहेतच. त्या पैकी एक चेंबूरचा. तो बिचारा मागच्या बाजूला एकटाच पडला आहे. बाकी चार लहानमोठ्या आकाराचे देवनागरी, इंग्रजी लिपीतले (म्हणजे रोमन लिपीतले) वडोदरा Vadodara असं ठासून सांगणारे. पण एकावरही नेमकी तारीख उठलेली नाही. चेंबूरच्या शिक्क्याची मात्र तारीख आणि तास स्वच्छ उमटलेले. त्यावरून तुमचं पत्र आज चेंबूरला सकाळी दाखल झालं एवढं नक्की. तीन दिवसापूर्वी ते वडोदऱ्यातील पोस्टाच्या शिक्क्यांच्या हल्ल्यात सापडलं असावं असा अंदाज होतो. चार शिक्क्यांचे घाव लीलया सोसून पत्र सहीसलामत येथे पोहोचले हे बघून आनंद झाला. तुमचे पत्र २१-२ चे आहे असे धरून चालतो.

आपलें पत्र पाहून आनंद झाला. बरेच दिवसात आपलें पत्रोत्तर झाले नाही. (तुमचे गेले पत्र १५- १-८२ चे) वाद थोडाफार पत्रांतून रंगलेला. त्या मुळे शंका आली कदाचित तुम्ही थोडे नाराज झाला असाल. १७-१ ते २-२ माझ्याकडे पाहुणेच आले होते. माझा मामेभाऊ व त्यांच्या पत्नी. वहिनी या अभ्यासू व लेखक. त्यांनीही तुमचे 'समन्दे तलाश' वरचे परिक्षण वाचलेले. माझ्याशीं त्यांचा नियमित पत्र-व्यवहार. पत्रांतून साहित्यविषयक वादविवाद, चर्चा, शंका, मतांची-मुद्द्यांची देवाणघेवाण. त्यामुळें त्या येथे आल्या असतानां त्यांनाही तुमची पत्रें वाचावयास दिली. वाचून त्यांना आनंद झाला. तुमच्या पत्रांतल्या काहीं मुद्द्यांवर आम्ही चर्चाही केली. 'समन्दे तलाश' वरच्या परिक्षणांतही त्यांच्या काही शंका होत्या.

सारांश तुमची आम्ही आठवण काढीत होतो... पण त्याच दरम्यान तुमचें पत्र आले नाही. त्यामुळें कदाचित तुम्ही नाराज झाला असावात अशी शंका आली. पण आजच्या पत्रानें खुलासा झाला.

पण आजच्या तुमच्या पत्रांतील एका गोष्टीकडे मात्र तुमचें लक्ष वेधून घेऊं इच्छितो. आपण लिहिता – "वादाच्या भरात एक अभिनिवेश येत जातो, आणि त्या पुढें मुद्दे लढविण्याची खुमखुमी येते."

आपण कळविल्याप्रमाणे... आपली खुमखुमी, अभिनिवेश थंडावले आहेत हें वाचून बरें वाटले. कारण नेमक्या त्याच गोष्टी वादाला अपायकारक असतात. आणि त्यामुळें 'वाद' बाजूला राहून 'वितंड- वाद' मात्र भडकतो. मी असल्या वादापासून दूर राहतो... स्वतःचा मुद्दा 'हिरीरीनें' लढविण्याचा प्रयत्न करीत नाही. तरीही वादात मी आग्रही आहे हे मान्य. पण आग्रह वेगळा व हिरीरी वेगळी. वादाच्या संदर्भात लढाईची परिभाषा नसावी... जशी ती क्रिकेटच्या खेळातही नसावी. पण तिथे ती दिसते. (भारतीय बोलर्सनी हल्ला

चढवला... कपीलदेवने तीन बळी घेतले.... वगैरे वगैरे) तुमच्या आजच्या पत्रात लढाईची नसली तरी मारामारीची परि-भाषा डोकावतेच.

असा हिरीरीचा वाद करणारा भेटला की मी वाद काही वेळ थांबवतो व दुसऱ्या विषयावर वादाला सुरुवात करतो. माझ्या मतानं वाद करणं म्हणजे हारजितीची कुस्ती नव्हे. दोन्ही वाजूंनी आपले मुद्दे मांडण्यापुरताच त्यात माफक आवेश हवा. आणि अभिनिवेश तर कोणताच नको. दोन्ही पक्षांचे मुद्दे मांडूनही वाद सुटला नाही तर तो तेथेच थांबवावा... असं मी मानतो. कारण यापुढची पायरी म्हणजे... मुद्दा सोडून काहीही करण्याची! आणि ती कोणत्याही वादाला घातक!

आपल्या वादाचे थोडं फार असंच झाल आहे... असं वाटतं. तेच तेच मुद्दे पुढे करण्यात येत आहेत.... थोडीफार भाषा वदलून. मी माझं तेच म्हणणं वेगळ्या भाषेत मांडायचं... तुम्हीही तेच करायचं. या पेक्षा हा वाद काहीवेळा स्थगित केल्यास उत्तम... आपण इतर कशावरही बोलू शकतो, लिहू शकतो, विचार करू शकतो. अभ्यासच करायचा तर अनेक विषय आहेत. आणि प्रत्येक वाद 'निकाली' झाला पाहिजे असे थोडेच आहे? माझ्या मनानं वादाची गंमत तो करण्यातच फक्त आहे... तो जिंकण्यात अथवा हरण्यात नाही. शिकारीची मजा सावजाच्या पाठलागातच असते.. प्रत्यक्ष सावज टिपण्यात नसते. माझ्या मताने वादाचेही तसेच आहे.

म्हणूनच आजच्या तुमच्या पत्रांतील मुद्द्यांवद्दल आज मी काहीच लिहिणार नाही. पुढे केव्हांतरी लिहू... कारण त्यावद्दल नवे मी सध्या काहीच सांगू शकणार नाही. पुन्हा तेच सांगितल्या सारखे होईल.

पण सध्या मी एका वेगळ्या गोष्टीचा विचार करीत आहे. जगात Space हीच महत्वाचे वास्तव अथवा Concept आहे.. Time ही कृत्रिम गणितमानी योजना आहे. लोकधाटी मध्ये Space चाच विचार आहे... कालाला तेथे वेगळे महत्व नाही. मृदंग हे तालवाद्य नसून 'नाद'वाद्य आहे आणि नादांतर्गत Space ध्यानात घेऊन हे वाद्य वाजविले पाहिजे. Music मधली 'लय' ही Space शी निगडित असते.... तालाशी नसते, वगैरे वगैरे.

या विषयाचे थोडेफार विवरण मी 'मातावळ' या माझ्या पुस्तकात केले आहे. या संवंधीचे आपले विचार ऐकण्यास मी उत्सुक आहे. श्रीमती कमल देसाई यांच्याशी या संबंधात सध्या चर्चा चालू आहे... त्यांना माझे म्हणणे पटते आहे असे त्यांचे म्हणणे. यावद्दल त्या लिहीत आहेत...

दुसरा चिंतनाचा विषय असा —

नागरी समीक्षक, ग्रामीण समाजाला... त्यांच्याच समाजाचा खालचा स्तर धरून चालतात व ग्रामीण आविष्कारांना नागरी समीक्षेच्या मापाने जोखतात! माझ्या मनाने नगर आणि ग्राम ह्या वेगळ्या घडणीच्या आहेत. दोघांचेही भावविश्व भिन्न पिंडप्रकृतीचे आहे. त्यामुळे एकाचे निकष दुसऱ्याला लावता येणार नाहीत. ग्राम हा नगराचा भाग कोणत्याही दृष्टीने होऊं शकत नव्हता. (अर्थात आज वेगळी परिस्थिती आहे... नगर हजार वाटांनी खेड्यांत घुसले आहे.. घुसते आहे. पण माझा विचार सध्याच्या ग्रामा विषयीं नाही.)

बाकी सध्या ठीक. श्री. जयरामभाई Dean झाले हे वाचून फार आनंद झाला... त्यांना माझा नमस्कार व माझ्यातर्फे अभिनंदन कळवा..! तुमचे मत काय आहे हे माहीत नाही पण श्री. जयरामभाई हे फार वर्च्या दर्जाचे Folk कलाकार आहेत अशी माझी ठाम समजूत आहे. त्यांची प्रकृती कशी आहे?

बाकीच्या सर्व फॅकल्टी मेंबर्सना नमस्कार सांगा. त्याचप्रमाणे घरच्या लोकांस यथोचित नमस्कार व आशीर्वाद.

'घाशीराम कोतवाल'वर नाराज झालेल्या एका Angry Young Man चे आजच पत्र आले आहे... त्याला मात्र काय उत्तर पाठवावे हे सुचत नाही.

भारतीय मूर्ती शास्त्रावरची व्याख्याने ऐकण्यास मिळाली असती तर आनंद झाला असता.

कळावे
आपला

द.ग. गोडसे

ता.क. शक्यतो पत्रावर तारीख असावी

अनुक्रमणिका

– ८ –

दि. ३-३-१९८२

सप्रेम नमस्कार...

तुमचे २५-२ ला लिहिलेले व २७-२ ला पोस्टाच्या आधीन केलेले पत्र आज, आतांच मिळाले. एरव्हीच तुमचे पत्र प्रसन्न असते. विशेष म्हणजे ते ऋजुतेने प्रसन्न असते... आणि म्हणून वाचताना फार आनंद तर होतोच पण मनाला समाधानही वाटते. मी आनंदापेक्षा समाधान हे वरच्या स्तरावरचे मानतो म्हणून समाधान देणारा आनंद हाच मला महत्वाचा वाटतो. Folk Expression चा विचार आणि थोडाफार अभ्यास करीत असताना... समाधानयुक्त आनंद देणे हे मला त्या Expression चें फार मोठे गमक असल्याचे आढळून आले. पण हा व्यक्तिगत 'भावना'चा प्रश्न आहे.

भले! आम्ही पत्रोत्तर तावडतोब देत असतो... (बहुधा) आणि या तत्परतेचे श्रेय तुम्ही डाकखात्याला देता. पण श्रेय हे कधीच एकट्याच्या वाट्याला येत नाही.... त्याचे वाटेकरी नेहमीच अधिक असतात. पोस्टमनची 'अलाबला' तुम्ही अवश्य घ्या. आमची त्याला हरकत नाही. आम्ही येथील पोस्टाच्या डब्याची दृष्ट काढली नाही... तरी जाता येता त्याला धन्यवादाचा नमस्कार आम्ही नेहमीच करीत असतो. तोही शेंदरासारख्या रंगाने माखलेला असतोच.

मागे आम्ही आमच्या एका मित्राला आमचा एक विचार सांगितला होता. लग्नकार्य प्रसंगी आम्ही अनेक मानकऱ्यांना अहेर करतो. तसें एक मानाचें पान पोस्टमनलाही दिल्या जावे. कारण लग्न जुळविण्यापासून अथवा जुळण्यापासून तों निमंत्रणाची पत्रें व आशीर्वाद, शुभेच्छेची पत्रें आणि तारांपर्यंत पोस्टमनचा संबंध असतोच. याची कृतज्ञतापूर्वक जाणीव वर-वधूंना झाली नाही तरी वरपक्षाला आणि वधूपक्षाला असायला हवी. ग्रामीण व्यवहारांत, पूर्वी हें काम गावच्या न्हाव्याचे असे.... म्हणून कोणत्याही लग्नसमारंभांत न्हाव्याचा मान आवर्जून ठेवण्यात येई. हल्ली न्हाव्याची जागा पोस्टमनने घेतली आहे. त्याचा यथोचित मान ठेवायला हवा.

आमच्या बंधूंना व वहिनींना तुमची पत्रें फार आवडली. ते दोघेही तुमच्या अक्षरावर खूश होते.... त्याचप्रमाणे पत्राच्या मसूद्यावरही. शिवाय माझ्या वहिनींना वाङ्मीय चर्चांत रस असल्यामुळें पत्रांतील वेगवेगळ्या मुद्द्यांबाबतही त्या अधिक उत्सुक होत्या. सारांश तुमच्या पत्रांवरून आम्ही बरीच चर्चा केली आणि आमचा सर्वांचाच वेळ मजेत गेला.

नागर आणि ग्रामीण आविष्कारांच्या घडणीविषयीं व त्यांच्या भावविश्वातील भिन्नतेविषयी मी लिहिलेले विचार तुम्हाला आवडले याचे समाधान वाटले.... केरळच्या गृहस्थाशी आदिवासींच्या पुनर्वसनाविषयी आपण केलेली चर्चा व त्यातील आपणा उभयतांचा मुद्दा एकदम मान्य झाला. हा फार महत्वाचा मुद्दा आहे... पण त्याकडे शासनकर्त्यांचे तर नाहीच पण समीक्षकांचेही लक्ष जात नाही ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे. शेवटी नागरी आविष्कारांच्या समीक्षेचा अजगर ग्रामीण आविष्कारांना गिळून नाहीसे करणार यात वाद नाही. सुधारणा म्हणजे नागरीकरण हाच तो अजगर!

Space – 'पैस' – या Concept बद्दल मात्र मी आपली मतें आपणांसमोर मांडण्यास व आपली मतें समजून घेण्यास उत्सुक आहे. सध्या तर माझ्या चिंतनाचा हाच विषय आहे.

सध्या मी पुढील विचारापर्यंत आलो आहे. सबंध विश्व (universe) हे ऊर्जेनें भरलेभारलेले आहे हे ध्यानात आल्यावर ऊर्जा (energy) म्हणजेच space असे मानावे लागते...! व ऊर्जेला गणितमानी Dimensions नसल्यामुळे space लाही ती लावता येत नाहीत. ऊर्जा ही अखंड प्रवाही असल्यामुळे space, 'पैस' ही सुद्धा अखंड प्रवाहीच असते... व मानव निर्मित आविष्कार हे सुद्धा प्रवाही पैस मधील एक टप्पा असतो. कोणताही आविष्कार हा static नसतो तर dynamic असतो.... तो एरव्ही स्थिर दिसला तरी मुळात गतिमान असतो.... पुढे जाणारा असतो... प्रकृतीनें स्थिर वाटला तरी concept नें पुढे प्रवास करणारा असतो... तो अखंड प्रवासी असतो... आणि हा त्याचा प्रवास कालापेक्षा space मधून होत असतो... व space अखंड असल्यामुळे आविष्काराचा प्रवासही अखंड चालू असतो.

हे ध्यानात आले की आविष्काराला मरण येणेच शक्य नाही. तो फक्त जन्म घेतो. म्हणजे Folk मधल्या अमरत्वाच्या संकल्पनेशी हा विचार जुळतो. त्याचप्रमाणे Space म्हणजे Energy असेल आणि ही Energy विश्व व्यापणारी असेल तर प्रत्येक आविष्कारही या Energy शी एकसंध निगडित असतो. म्हणजे Energy चे 'पूर्ण' (whole) व तीमधील आविष्कार हे एकसंध

Space चेच भाग असल्यामुळे ते Energy च्या पूर्णापासून वेगळे कल्पिता येत नाहीत... वेगळे काढणे तर दूरच राहते.

मृत्यू ही 'संकल्पना'च नाही... तर ती एक कृत्रिम गणितमानी 'योजना' आहे. पूर्ण आणि विभाग (whole and part) यात ती वसूच शकत नाही. हे तुम्हांला गूढगुंजन (Mystic) वाटण्याची शक्यता आहे. सध्या तरी ते फारसे गूढ नसले तरी गुंजन जरूर आहे. म्हणून ते विचारार्थ तुमच्यासमोर मोडले आहे.

मी एक माफक मृदंगवादक आहे. मृदंग वाजविताना मला असे आढळून आले की, मृदंगावर 'धा' वाजविला... व त्याच्या 'आसी'चा आवाका लक्षात घेतला की नादांतर्गत Space ही किती सूक्ष्म रूपांची असते याची कल्पना येते. या Space ला सुद्धां चढउतार, उंच सखलता असल्याचे जाणवते. Space चे चढ उतार तुम्ही 'कालाच्या' मापाने मोजू शकत नाही... ते Space च्या अंगानेच 'भावणे' शक्य असते. आणि हे भावणे जर स्वभावतःच अनियमित आहे तर त्यांत, तुम्ही म्हणता तसे Regular intervals असणेच अशक्य. उलट नादंतर्गत Space मधील अनियमित उंच सखल पणावरच लय अवलंबून असेल. आणि ही अनियमित लय तुम्ही नादांतर्गत Space लक्षात घेऊनच सांभाळू शकता व ती सांभाळूनच मृदंगवादन करू शकता.

पण गणितमानी मृदंग वादक नादांतर्गत Space ची गळचेपी करून तिला गणितावर मापलेल्या तालाच्या चवकटीत वसवितात आणि... Regular intervals ने गणिती नाद वाजवून.. एक केवळ गणितमानी नाट्यकृती तयार करतात. माझ्या मते हे मृदंगाचे 'नाद' वादन नव्हे... तर मृदंगावर निघणारे निरनिराळे 'ध्वनी' एका वंदिस्त साच्यात कोंडून केलेले फक्त 'ध्वनिवादन' आहे. या ध्वनिवादनाचा प्राण म्हणजे गणितमानी ताल. याचे गणिती चमत्कार (दुप्पट, अडीचपट, दीडपट, चौपट, आठपट वगैरे) म्हणजे शुद्ध गणिती आतष बाजी. Space सोडून कालाच्या कृत्रिम योजनेवर आधारलेली .... म्हणूनच खंडित. अखंड नव्हे!

तुम्ही म्हणता Regular intervals – आवर्तनांतून – लयनिर्मिती होते... पण माझ्या मताने ती फक्त तालनिर्मिती असते. लय वेगळी व ताल वेगळा.

ताल म्हणजे 'रिदम' नव्हे. आपल्या संगीतात, विशेषतः Folk संगीतात त्याला 'चलन' हा योग्य शब्द आढळतो. चलन म्हणजे एखाद्या सैनिका सारखा मोजकी पावले टाकणारा ताल नव्हे...! चलन म्हणजे प्रवाही गती असे त्याचे वर्णन मला सुचते. प्रवाहासारखीच ती गतिमान असते व तेवढीच ती अनियमित असते. प्रवाह जसा Space मधून पुढे सरतो तशीच लय अथवा चलन हे नादांतर्गत Space मधूनच पुढे सरते... आणि ते गतीच्या स्वायत्ततेने पुढे सरते... तालाच्या बँडवर मार्च करीत नाही.

'लय'चा समानार्थी इंग्रजी शब्द मला ठाऊक नाही.. पण माझ्या विवेचनाला त्याची जरूरीही नाही. इंग्रजीमध्ये तो शब्द नाही म्हणून आमच्या Folk मध्ये ती संकल्पनाच नाही असे मी मानीत नाही. आमच्या फोकमधल्या अनेक संकल्पना इंग्रजीत नाहीत असे आता जाणवते.

या बाबतीत माझा एक अनुभव सांगण्या सारखा आहे. मी मृदंग शिकलो ते 'तालाच्या' अक्षरांच्या नोटेशनवरून. चवताल्याचे नोटेशन असे – "धा धा धिना किटधा दिंना, किटतक गदिगन" मी साक्षर म्हणून मी या अक्षरांवरून चवतालाचे गणितमानी नादरूप ध्यानात घेऊ शकलो. ग्रामीण भागातील एका ढोलकी वादकाला विचारले, तुम्ही ढोलकीवादन कसे शिकविता? तुमच्यातले वरेच वादक नागर अर्थाने साक्षर नाहीत मग ते ढोलकीतून बोल काढण्यास कसे शिकतात? त्याने सांगिताले आम्ही शिकणाराला ताल शिकवीत नाही तर लय किंवा 'चलन' (हा त्यांचा शब्द) शिकवतो. मी विचारले 'म्हणजे नेमके कसे?' तो म्हणाला मी त्याला एका ग्रामीण गीताचं चलन सांगतो व ते चलन ढोलकीतून काढण्याचा प्रयत्न कर असे सांगतो. जसे –

"तपेल्याची लांब दोरी... तपेलं संभाळ पोरी" हे ग्रामीण गीत म्हणत असताना या गीताचं चलन ध्यानात येते व त्यानुसार तो ढोलकीतून ते चलन पकडण्याचा प्रयत्न करतो. आता नागर वादन पद्धतीनें या गीताचे नोटेशन करता येईल पण त्यावरून गीताचे चलन समजेलच असे नाही. मला वाटतं ग्रामीण चलन आणि नागर ताल यांतील फरक या उदाहरणावरून ध्यानात यावा. त्याचप्रमाणे ग्रामीण गीत हे Space प्रमाणे कसे चालते हेही स्पष्ट व्हावे.

'मातावळ'मध्ये ग्रामीण गीताचे चलन कसे स्वायत्ततेने फिरत असते याचा मी थोडाफार प्रयत्न शेवटी केला आहे. पण हा एक प्रयत्न आहे. त्या बावत मतभेद असणें शक्य आहे. म्हणून ही चर्चा. या बाबत आपले मत ऐकण्यास उत्सुक आहे.

श्री. महेंद्र पंड्या हे राजपिंपळ्याचे (?) त्यांच्या आविष्कारात Folk Quality अंगभूत असणारच... अर्थात दरम्यान त्यांचे धर्मांतर झाले नसल्यास! सध्या Folk ला फार वाईट दिवस आले आहेत... स्वधर्मात जगण्यांत तर त्यांना अनेक अडचणी आहेत.... पण मरण्यातही आहेत. सध्यातरी त्यांचे मरण धर्मांतरातच आहे.

एकंदरीत आजचे तुमचे पत्र अनेक नव्या-जुन्या विचारांना चालना देणारे वाटले... त्यामुळें माझी मते मांडण्यास मला वाव मिळाला. आणि या पत्रव्यवहाराचा हाच मोठा फायदा आहे. एकमेकांची मते एकमेकांना कळतात. माझ्या दृष्टीने मतांना – चुकीच्या मतांनासुद्धा – महत्व आहे – वादाला नाही. कोणतेही 'मत' आग्रही नसते... त्याकरितां करण्यात येणारे वाद आग्रही असतात... आणि हें वाद टाळल्यानेंच मतं स्पष्ट होतात... विचारांना चालना मिळते.

आजचें पत्रोत्तर लगेच आल्यानें आश्चर्य वाटून घेऊं नका. कारण पत्र लेखन हा माझा रोजचा रियाजच आहे. किमान ४-५ व्यक्तींशी माझा सारखा पत्र संवाद चालू असतो.. त्यामुळें रोज किमान दोन पत्रें तरी लिहावी लागतातच. शिवाय मला पत्र लिहिणारेही नुसते वेगळेच नाही तर भिन्न प्रकृतीचे आहेत. वृत्तपत्रकार आहेत, समीक्षक आहेत, वहिनींसारखे साहित्य चर्चेची आवड असलेले आप्त आहेत, नेपथ्यावद्दल चर्चा करणारे नाट्य व्यवसायातले आहेत, आणि कांहीं तर अगदीच वेगळ्या क्षेत्रांतील आहेत. त्यांतली एक Holy Cross Convent मधली Nun आहे... आणि एक मी वडोद्याला असताना आमच्या घरीं स्वयंपाक करणारी बाई सुद्धा आहे. या विचारीला लिहिता वाचता सुद्धां येत नाही. पण त्या दुसऱ्याकडून लिहून घेऊन पत्र पाठवितात... आणि माझे पत्र त्या दुसऱ्याकडून वाचून घेतात. पण हा 'भावडा' पत्रव्यवहार गेली आठ वर्षे अव्याहत चालू आहे.

सारांश माझें पत्र लेखन हे, रोज करावयाच्या स्केचेस प्रमाणे व मृदंगाच्या रियाजाप्रमाणे माझे एक रोजचे आन्हिक झाले आहे. सवव त्यावद्दल आश्चर्य वाटायला नको. याचा तुम्हालाच कंटाळा आला नाही म्हणजे झाले. बाकी सध्या ठीक. सर्वांस यथोचित नमस्कार व आशीर्वाद द्यावे.

कळावे
आपला

द.ग. गोडसे

– ९ –

दि. ११-३-१९८२

सप्रेम नमस्कार,

आपलें ५-३ चे पत्र आज मिळाले. मी शक्य तेवढी पत्रांनां लवकर उत्तरें पाठविण्याची कोशीस करतो... पण मध्येंच, पोस्टामुळें, ती उशीरानें मिळण्याची शक्यता आहेच. तशीच माझी काहीं पत्रें तुम्हाला उशीरा मिळाली असण्याची शक्यताही नाकारता येत नाही. पण पोस्टाची तप्तर सेवावृत्ती गृहीत धरून पत्रव्यवहार करणेंच शक्य आहे. कोणीही उशीर केला अथवा झाला तर नाराज होणें रास्त नाही... निदान मी तरी होणार नाही. पत्र व्यवहार तत्पर असावा हे मान्य असले तरी तो 'वेळापत्रका' प्रमाणें करण्यात येऊं नये असे मला वाटते. सबव आपल्याकडून येणाऱ्या पत्रोत्तरांच्या, क्वचित अपरिहार्य उशीरामुळें, मला तरी, राग येईल अशी धास्ती बाळगूं नये अथवा कसलाही संकोच बाळगू नये.

माझ्या गेल्या पत्रात, मी Space व उर्जेविषयी सध्या विचार करीत असताना, सुचलेले विचार मांडले. अर्थात Space विषयींचा विचार सध्या तरी चिंतनावस्थेतच आहे. शिवाय हा विचार वेगळ्या दृष्टिकोनातूनही होत आहे... हा दृष्टिकोन मुदलीच चुकीचा, भोंगळ, संदिग्ध असण्याचीही शक्यता आहे. सबब मी गेल्या पत्रांत मांडलेल्या विचारांविषयी कोणताच आग्रह धरीत नाही याबद्दल खात्री बाळगावी.

पण एखादा विचार वेगळ्या स्वरूपात जाणवला तर त्याचा शोध घेऊ नये असें मला वाटत नाही... उलट तो विचार निरर्थक आहे हे उमजेपर्यंत तरी त्याचा मागोवा घेत राहवे... असेच मला वाटते. विचार ही सुद्धा एक गाजराची पुंगीच असते असे कां मानू नये? ह्या पुंग्या नेहमीच वाजतात असें नाही... त्या वाजाव्यात असाही आग्रह नाही...! म्हणून गाजरच हातात धरू नये असे थोडेंच आहे?

अनुक्रमणिका

विचाराच्या संबंधात मी बराचसा 'भावन' वादी आहे. म्हणजे एखादी गोष्ट 'भावते', त्या भावनाच्या अनुरोधाने शोध घेणे... अथवा घेण्याचा प्रयत्न करीत राहणे. आता हे 'भावन' आणि त्याचा शोध हे भोंगळ असण्याची शक्यता आहे... इतरांना ते तसे वाटतेही. आणि गणितमानी विचारच करण्याची ज्यांना शिस्त आहे... त्यांना तर हा साराच प्रकार मूर्खपणाचा वाटण्याचीही शक्यता आहे. तसे काहीं बोलूनही दाखवितात. पण त्यामुळें मी माझा शोध थांबवावा असें वाटत नाही... कारण तो चुकीचा असेल तर आपणहूनच तो थांबेल, थांबवावा लागेल.

माझ्या पत्रांतील Space व उर्जा यासंबंधी आपण केलेली विधाने व शंका वाचून मात्र वाटते कीं आपला हा 'वाद'ही काही दिवसातच निरर्थक ठरणार आहे.. व थांबवावा लागणार आहे.

आपण लिहिता - " 'सबंध विश्व ऊर्जेने भरलेले आहे' या विधाना विषयी मला शंका आहे. त्या विषयी खात्री करून घेतल्या नंतर त्या विषयीं लिहीन." या विधाना बद्दल मी काय लिहिणार? आपलें शंकानिरसन होऊन आपली खात्री होई पर्यंत वाट पाहत बसणें अपरिहार्य आहे.

पण आपण पुढे लिहिता - "जरी ते तसे भारलेले असेल तरी Space म्हणजेच Energy असे म्हणणे अवघड आहे." हे अवघड कां आहे हे आपण स्पष्ट केलेले नाही. उलट "Container आणि Content एक कसे?" अशी आपण शंका व्यक्त करता. "ते भरलेले नसून भारलेले आहे असें म्हंटले तरी Charge आणि Charged हीं एक नव्हेच" अशीही आपण पुस्ती जोडता.

हे सारे वाचल्यावर मला जाणवले की Energy व Space यांच्या बद्दलची आपली कल्पना मुदलीच वेगळी आहे... निदान मला अभिप्रेत असलेल्या कल्पनेहून ती वेगळी आहे.

आपण लिहिता - "उर्जेला Dimensions असतात असें मला वाटते" उलट माझ्या मतें उर्जेला Dimensions नसतात... अर्थात तिला Dimensions देण्याचा प्रयत्न नेहमीच करण्यात येतो... पण ती Dimensions उर्जेची नसतात. इतरांनी दिलेली असतात. त्यांचें एक समीकरणही आपण दिले आहे... पण ते मूळ उर्जेचे डायमेन्शन नाही. तिला देण्यात आलेले डायमेन्शन आहे. पण हा दृष्टिकोन सुद्धा उर्जेविषयीच्या मूळ संकल्पनेच्या स्वरूपातील भिन्नत्वामुळे निर्माण झाला आहे.

Space अखंड आहे हा समजही आता खोटा ठरू पाहत आहे असं आपण म्हणता ते सुद्धा अखंड स्पेस म्हणजे काय याबद्दलच्या आपल्या वेगळ्या कल्पनेमुळे असावे असे वाटते. त्यामुळें 'Black holes ची भगदाडे' यांचा विचार माझ्या दृष्टिनें अप्रस्तुत आहे.

आविष्कार जर Energy शी निगडित असेल तर आविष्काराची प्रतवारी कशी ठरवायची? आणि हा विचार मान्य केला तर Art Criticism किंबहुना Aesthetics च निरर्थक ठरेल असे आपण म्हणता. या आपल्या विधानावरून Energy, आविष्कार, Art Criticism आणि Aesthetics या बद्दलच्या आपल्या व माझ्या समजुतीत फारच फरक आहे असे जाणवले.

'चिरंजीव' आणि 'अमर' या शब्दांच्या अर्थाबद्दलही असाच गोंधळ असावा असें वाटते. 'अमर' हा शब्दच मला मान्य नाही. 'चिरंजीव' ला जीवनाच्या संदर्भात मात्र अर्थ आहे... आणि तोही Energy च्या संदर्भात आहे. हिंदू फिलॉसॉफी मधल्या 'अनंत' आणि 'अनादि' या कल्पना मला भोंगळ वाटतात.

आपण सुचविता तो Conservation of Energy हा विचार नवा नाही... पण Space and Energy यांच्या परस्पर संबंधात तो तोकडा आहे... मोठ्या विचाराचाच तो भाग आहे.

तांत्रिक आकृती, यंत्रे (तांत्रिक यंत्रे) ह्या मुळांत आविष्कार असल्याशिवाय त्यांना महत्त्व कसें प्राप्त होईल? आज ते कलात्मक वाटतात म्हणून ते मुळात कलात्मक नव्हते... हे म्हणणे रास्त वाटत नाही.

ग्रामीण संस्कृती व नागर संस्कृती यांबद्दलही असाच मतभेद दिसतो. नागर संस्कृती ही मूळांत काय होती हे सांगता येणें कठिण असले तरी नागर संस्कृती झाल्यावर घाट आणि घडणीने ती वेगळी झालेली दिसते. ग्रामीण आणि नागरी ह्या दोन्हीही संस्कृती मानवी खऱ्या, पण स्थूल मानानेच मानवी! या दोघांतील भेद सुरवंट आणि पतंग या सारखाच वाटतो. सुरवंट म्हणजे पतंग नव्हे हे मान्य केल्यावर... पतंग हा सुरवंट असतोच असें म्हणण्यात वदतो व्याघात होतो असे वाटते. पतंगाला सुरवंट समजणे म्हणजे 'तू नाही तर तुझ्या बापाने शिव्या दिल्या असतील' असे मानण्यासारखे आहे. कणादांच्या मते जगाचे मूळच 'परमाणु' हे आहे. परमाणूचे आविष्कार म्हणजे जड आणि चलत् सृष्टिमात्र! हा परमाणू न्यायच सर्वत्र वापरायचा ठरविला तर सारेच प्रश्न मिटतील, अथवा सोपे होतील... आणि कोणताही वाद करण्याचे कारण उरणार नाही... आर्टचा नाही तसा Aesthetics चाही नाही.

अनुक्रमणिका

"तपेल्याची लांव दोरी" तुम्हाला पटले नाही याचे आश्चर्य वाटत नाही. ग्रामीण वादकाने ते सांगितल्यावर मला मात्र पटले... कारण मी चर्मवाद्याचा 'थोडा' वादक आहे आणि 'अधिक' अभ्यासक आहे. त्यामुळें वाद्यातून कोणता नाद निघतो व तो कसा निघतो... त्याचे रूप-स्वरूप त्याची निर्मिती कशी होते आणि त्याचे अंतिम नादस्वरूप कसे असते याबद्दलची माझी जाण कदाचित वेगळी असण्याची शक्यता आपण मान्य कराल.

तुम्ही म्हणता - 'धा धा धिंता' ही Abstract अक्षरे आहेत. पण तेच चूक आहे. नादाच्या संदर्भात ती कांक्रीट आहेत पण 'धा धा धिंता' या लिखित स्वरूपात ती अर्धवट कॉंक्रीट लिहिण्यात येत असतात. संपूर्ण 'धा' लिहावयाचा तर तो धाSSSSSSSSSSS असा लिहिणे अधिक योग्य ठरेल. तेच इतर अक्षरांचे. नादांतर्गत Space ची जाणीव यामुळेच तुम्हाला होऊ शकते. शिवाय वाद्यगणिक या धाSSSSSSSSSSS... चे नादरूप वेगळे राहील. माझ्या जवळ पाच मृदंग आहेत. प्रत्येकाची घाट घडण वेगळे असलेले. शिवाय त्यांची लाकडी खोडेंही वेगवेगळ्या लाकडांची. त्यांच्या स्वरांच्या पट्ट्याही वेगळ्या आहेत. एक काळी दोनचा... तर दुसरा काळी तीन मधला. सर्वात मोठा मृदंग तर आणखी वेगळ्या नादस्वराचा! या साऱ्यांचा धाSSS... वेगवेगळ्या नादाचा तर आहेच शिवाय त्या प्रत्येकाची आसही वेगवेगळ्या लांबीची आहे.

माझ्या अनुभवाप्रमाणे ग्रामीण वादक वाद्याचा नाद व त्याची आस यांबद्दल अधिक जवळीक दाखविताना दिसतात. आणि नाद आणि त्याची आस यांतून प्रतीत होईल ते चलन पकडतात.

आपण म्हणता - "तपेलिची लांव दोरी..." हे शब्द निरर्थक आहेत. ते कसे? आपण ग्रामीण पोर आडावर पाणी भरताना पाहिलेली वाटत नाही. त्यामुळे पाणी भरण्याच्या विक्रीडिताची लयही आपल्या ध्यानात आली नसावी असे वाटते. त्यामुळें हे सारेच गाणे तुम्हाला एक निरर्थक वाक्य रचना वाटली. तुम्ही दाखला देता तसे "चकैक चकधुम" हे सुधा 'धा धा धिंता' सारखेच लिखित रूप आहे... आणि तपेल्याच्या दोरीहून ते वेगळे आहे... नागर आहे. विचाऱ्या ग्रामीण वादकाला धा समजत नाही तसा चकैकही समजणार नाही. - पण 'तपेलीचा' दाखला मी दिला कारण तो प्रत्यक्ष मी अनुभवला म्हणून. म्हणजे पाणी भरण्याचे विक्रिडित व त्याला अनुसरून त्याचें नादरूप पकडणारे ढोलकी वादन मी ऐकले आहे म्हणून. एवढेच नव्हे तर "धा धा धिंता" सारखी नागर-सोयीची पण अर्धवट लिखित रूपे ही प्रत्यक्ष वादनात किती चुकीची असतात हे मला त्या उदाहरणावरूनच कळले. गेल्या वर्षी आम्ही 'शाकुंतल'च्या निमित्ताने जर्मनीस गेलो होतो. त्यावेळीं नाटकात साथीला मृदंग होता... आणि तो जर्मन वादकाने वाजवायचा होता. ग्रामीण वादकाप्रमाणेच त्यालाही 'धा' परकाच होता. चौताल्यातील मात्रांत बसणारे एका जर्मन गाण्याचे चलन त्याला सांगितले तेव्हां चौतालाचे नादरूप व त्याचे चलन त्याच्या ध्यानात आले व साथ करणे त्याला सुकर झाले. तसा तो वादक सुशिक्षित होता... आणि ऑक्रेस्ट्रा मध्ये ड्रम वाजवण्यात निष्णात होता! पण मला वाटते कीं आपण वाद्य वादनाचा प्रत्यक्ष थोडा फार अनुभव घेतला असल्याशिवाय या बद्दल चर्चा करणें सयुक्तिक ठरणार नाही. वाद्य, मग ते कोणतेही असो..... ते प्रत्यक्ष वाजविले असल्याशिवाय त्या बद्दल वोलणे गैरच आहे. नुसती पुस्तकी माहिती असून अथवा ते बऱ्याच मैफिलीतून ऐकूनही भागणार नाही. पुस्तकं वाचून पोहायला पाण्यात उतरण्या सारखे ते होईल.

सध्याच्या मैफिलीतूनच जर तालाच्या अंगाने वाजविण्यात येणारे मृदंगवादन तुम्हीं ऐकणार असाल तर आवर्तनांच्या फ्रेम मधून फिरणाऱ्या गणितमानी वादनाचीच तुम्हाला पुन्हा प्रचीती येईल...! नादांतर्गत Space व लय यांची किती कल्पना येईल हे सांगणे कठिण आहे. त्याकरितां नादांतर्गत Space व लय ही वाद्यातून, तालाशिवाय, कशी निघतात अथवा निघू शकतात याची थोडीफार प्रत्यक्ष जाणीव करून घेतल्याशिवाय व तालाशिवाय नादाचा विचार केल्याशिवाय... वेगळ्या मृदंगवादनाची कल्पनाही येणे शक्य नाही. गणितमानी मूल्यांचे संस्कार आपणा सर्वांवर एवढे जबरदस्त आहेत की.. त्या मूल्यांच्या संदर्भाशिवाय आम्हाला वेगळा विचारच सुचत नाही... एवढेच नव्हे तर असा काही वेगळा विचार असू शकेल याची कल्पनाही करवत नाही. तुमची सारीच विधाने केवळ गणितमानी मूल्यांच्या चौकटीतून केलेली आढळतात... कदाचित हा माझा गैरसमज असणे शक्य आहे... तरी चूकभूल देणेघेणे.. असो.

याच आठवड्यात पुढच्या वर्षी जर्मनीस जाऊन करावयाच्या नाटकाची (संस्कृत) धांदल सुरू झाली आहे. प्रथम ते येथे मराठीत करावयाचे व नंतर जर्मनीस जाऊन जर्मन रंगभूमीवर, जर्मन नटांकडून, जर्मन भाषेत करवून घ्यावयाचे. त्यामुळे नाटक निवडण्यापासून सध्या विचार विनिमय होत आहे. कदाचित यापुढे माझ्याच पत्रांना उशीर होण्याची शक्यता आहे... तरी गैरसमज होऊ नये ही इच्छा.

आपल्याला इंग्रजी परिभाषा ऐकायची सवय झाली आहे म्हणून आपण आपल्या मराठी विवेचनात इंग्रजी शब्द अथवा वाक्प्रचार

वापरतो हे मान्य करूनही... आपल्या इंग्रजीच्या वापराने आपले मुद्दे अधिक स्पष्ट होण्यास मदत होते असे मला वाटत नाही. झाला तर त्यामुळें घोटाळाच निर्माण होतो. कदाचित याचें कारण माझें अज्ञान असेल. पण घोटाळा अमान्य करता येत नाही. इंग्रजी रिदम व लय हे समानार्थी नाहीत... पण इंग्रजीत रिदम हा 'लय' या अर्थानेही वापरला जातो. म्हणून तो आपणही वापरावा हे मान्य होण्यासारखे नाही. यालाही माझाच अडाणीपणा कारणीभूत असावा हे मी मान्य करतो.

मुंबईस, तुम्ही मार्चच्या अखेरच्या आठवड्यात येणार म्हणता... पण त्या आठवड्यात मी बाहेरगावी जाणार आहे. काही मोडी कागदपत्रांच्या अभ्यासाच्या निमित्ताने. सबब आपली भेट होणे शक्य वाटत नाही. माझ्याकडे टेलिफोन नाही. सारा व्यवहार मी पत्रानेच करतो.

बाकी सध्या ठीक. परिक्षांची गडबड कमी झाल्यावर आपल्या सवडीने पत्र टाकावे. सर्वांस यथोचित नमस्कार व आशीर्वाद.

आपला

द.ग. गोडसे

ता.क. आपल्या या पत्रांतील 'सप्रेम दंडवत' हा मायना वाचून थोडी गंमत वाटली. प्रेमापोटी आजपर्यंत दंडवत फक्त संतांनीच घातला आहे अशी माझी समजूत! पण मायन्यात तुम्ही काय लिहावे हा तुमचा प्रश्न आहे.

द

अनुक्रमणिका

मुस्लिम मानसिकता, खिलाफतची चळवळ आणि गांधींची भूमिका

वसंत पळशीकर

(१९२०-२२ या काळात हिंदी मुसलमानांमध्ये उपस्थित झालेल्या खिलाफत चळवळीमध्ये महात्मा गांधींनी एक भूमिका पार पाडली. ती कमालीची वादग्रस्त ठरली आहे. सुविख्यात चरित्रकार व भारताच्या अलीकडील इतिहासाचे साक्षेपी अभ्यासक श्री. बलराम नंदा यांनी ***गांधी : पॅनइस्लामिझम, इंपीरिअ‍ॅलिझम अँड नॅशनॅलिझम**** *या ग्रंथात या महत्त्वपूर्ण, वादग्रस्त विषयाचा धांडोळा घेतला आहे. या ग्रंथाचा परिचय नवभारतच्या वाचकांना विचारप्रवर्तक वाटेल.)*

– १ –

हिंदू-मुसलमान ऐक्य आजही साध्य झालेले नाही ही दुःखद वस्तुस्थिती आहे. त्याच वेळी, ही गोष्टही खरी की, हे ऐक्य प्रस्थापित केलेच पाहिजे. भारतीय राष्ट्राचे स्थैर्य, शांतता व सामर्थ्य यांच्या दृष्टीने तर ही गोष्ट आवश्यक आहेच; पण भारतीय उपखंडाच्या भल्यासाठीही त्याची नितांत आवश्यकता आहे.

प्रचलित वरचढ मुस्लिम राजकारणाचे वळण व त्याची बैठक हे ऐक्याच्या मार्गातील अडसर आहेत यात काही शंका नाही. तसेच पाकिस्तानच्या निर्मितीच्या इतिहासाची पार्श्वभूमी आणि हिंदू समाजाचा प्रतिसाद (शंका, अविश्वास, दुरावा, शत्रुत्व या स्वरूपाचा) यांचाही संबंध आहे.

हिंदू-मुस्लिम ऐक्य प्रस्थापित होण्यात एवढेच अडसर आहेत असे मात्र नाही. हिंदुत्वाची सावरकरांची मांडणी, 'संघ परिवारा'चा हिंदुराष्ट्रवाद हेदेखील मोठे अडसर आहेत.

मुस्लिम राजकारणाला एक विशिष्ट वळण का लागले, त्याची कोणती बैठक होती, या राजकारणाने जोपासलेली मुस्लिम मानसिकता काय आहे, याची उकल खिलाफत चळवळ व महात्मा गांधींचे नेतृत्व यांना मध्यवर्ती ठेवून श्री. बलराम नंदा यांनी त्यांच्या ***गांधी : पॅनइस्लामिझम, इंपीरिअलिझम अँड नॅशनॅलिझम*** या ग्रंथात केली आहे.

त्यांनी लिहिलेल्या चरित्रांसाठी बलराम नंदा प्रसिद्ध आहेत. गांधी, गोखले, नेहरू पिता-पुत्र यांची त्यांनी लिहिलेली चरित्रे ही अव्वल दर्जाची चरित्रे म्हणून मान्यता पावली आहेत. महात्मा गांधी हा त्यांच्या विशेष अभ्यासाचा विषय राहिला आहे. नंदा हे मुळात इतिहासाचे विद्यार्थी ही गोष्ट तशी लपूनच राहिली आहे. आधुनिक भारताच्या इतिहासाच्या विषयावरील हा त्यांचा ग्रंथ इतिहासाचे विश्लेषण व मीमांसा यांचा उत्तम नमुना आहे.

खिलाफत चळवळीतील गांधींनी एक प्रमुख नेता म्हणून दिलेला मनःपूर्वक सहभाग ही एक विवाद्य बाब राहिली आहे. खलिफा हे पद धार्मिक-राजकीय स्वरूपाचे पद होते. तुर्की सम्राटाकडे हे पद पहिल्या महायुद्धाच्या काळात होते. तुर्की साम्राज्य हे आग्नेय युरोप व मध्यपूर्व या प्रदेशावर पसरलेले मोठे साम्राज्य होते. हिंदुस्थानच्या मुघल बादशाहीच्या कालखंडात खलिफाला सर्वोच्च धार्मिक-राजकीय अधिकारी म्हणून येथे मान्यता नव्हती. भारतीय स्वातंत्र्यलढ्याशी तर खिलाफतीच्या मुद्द्याचा अर्थाअर्थी काही संबंध नव्हता. असे असताना, या मुद्द्यावरून उपस्थित झालेल्या चळवळीची पुष्टी करून येथील मुस्लिम राजकारणाचे आधुनिक वळण बदलून त्याला कडव्या धर्मनिष्ठेची बैठक गांधींनी प्राप्त करून दिली, अशी टीका केली जाते. गांधींनी, अशा रीतीने, धर्म राजकारणात आणला म्हणून पाकिस्तानची निर्मिती अटळ झाली असेही सुचवले जाते.

गांधींवरील टीकेत किती तथ्य आहे, खिलाफत चळवळीची पुष्टी व पाकिस्तानची निर्मिती यांचा असा अन्योन्यसंबंध खरोखरच लागतो का, हे तसे म्हटले तर, गत घडामोडींच्या संदर्भात स्पष्टता करून घेण्याचे मुद्दे आहेत. आज त्यांच्या खोलात जाण्यात काय हशील असा प्रश्न विचारला जाऊ शकतो. गांधींचे व्यक्तित्व, त्यांचे मानस, त्यांची कार्यपद्धती हे ज्यांच्या आस्थेचे विषय आहेत ते अर्थातच त्या अंगाने या इतिहासाचे खोलात जाऊन परिशीलन करतील. नंदा यांना या अंगाने या विषयात रस आहेच. पण मुस्लिम मानसिकतेची उकल करण्याच्या अंगाने हा विषय त्यांना महत्त्वाचा वाटला. प्रस्तावनेत ते लिहितात, 'तुर्कस्तान व सम्राट-खलिफा यांच्या भवितव्याने एका सबंध

* प्रकाशक : ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, मुंबई, १९८९.

अनुक्रमणिका

पिढीच्या मुसलमानांच्या भावना एवढ्या चेतविल्या का गेल्या, आणि या बाबीने त्यांची मने एवढी पछाडली का गेली' हा इतिहासाच्या अभ्यासकाच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. खेडूत, अर्धशिक्षित मौलवी, शाळामास्तर, कारागीर व छोटे दुकानदार हेच प्रभावात वाहून गेले असे नाही; एम.ए. अन्सारी, मोहंमद अली, सय्यद महमूद आणि सय्यद हुसेन यांच्यासारखे ब्रिटिश विद्यापीठांचे पदवीधर, जिना व मझहरूल हक यांच्यासारखे कसलेले बॅरिस्टर व राष्ट्रवादी नेते, अमीर अली व आगाखान यांच्यासारख्या आघाडीवरील राजनिष्ठ असामीदेखील तुर्कस्तान व सम्राट-खलिफा यांच्यावर कोसळलेल्या आपत्तीने तेवढेच विचलित झाल्याचे दृश्य दिसले. ही वस्तुस्थिती नंदा अधोरेखित करतात.

खिलाफत चळवळ ही पॅन इस्लामिझमची परिणती होती. भारतीय मुसलमानांवरील पॅन इस्लामिझमच्या प्रभावाचा अभ्यास हा येथील मुस्लिम राजकारणाच्या अभ्यासाचा म्हणून एक भाग बनतो. येथील मुस्लिम राजकारणाला आकार व आशय प्राप्त करून देणाऱ्या बाह्य व आंतरिक शक्ती कोणत्या यांचा अभ्यास या पुस्तकात त्यांनी सादर केला आहे. मुस्लिम समज/बोध, आशा आणि भीती एका बाजूला, दुसऱ्या बाजूला स्वातंत्र्याच्या राष्ट्रवादी आकांक्षा (प्राधान्येकरून हिंदू समाजात प्रबळ असलेल्या) आणि, तिसरीकडे, ब्रिटनचे साम्राज्यवादी हितसंबंध यांच्यातल्या क्रियाप्रतिक्रियांचा हा अभ्यास आहे.

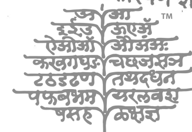
– २ –

अरब, तुर्क, अफगाण व, शेवटी, मुघल हिंदुस्थानात स्वाऱ्या करून आले आणि त्यांनी येथे राज्ये स्थापिली. ही प्रक्रिया काही शतकांवर पसरलेली होती. या आधीही हिंदुस्थानात बाहेरच्या लोकांनी स्वाऱ्या करून येथे राज्ये स्थापन केली होती. ते जसे येथलेच झाले तसेच नवे इस्लामधर्मीय आक्रमकही येथेच राहिले. पण आधीचे आक्रमक जसे आधीपासूनच्या हिंदू समाजात विरघळून गेले तसे परदेशांतून आलेले इस्लामधर्मीय लोक (अरब, तुर्क, अफगाण, मुघल इत्यादी) मिसळून गेले नाहीत. त्यांच्या धर्माचे स्वरूप, धर्मनिष्ठेचे वळण व संघटन यामुळे ते वेगळेच राहिले. हिंदुस्थानच्या एका कोपऱ्यात, केरळमध्ये, इसवीच्या आरंभकालात ख्रिस्ती झालेले लोक असेच विरघळून न जाता वेगळे टिकून राहिले. राज्य-स्थापनेच्या जोडीने धर्मप्रसार हेही बहुधा सर्वच आक्रमक इस्लामी टोळ्यांचे एक उद्दिष्ट राहिले. लोकांचे त्यांचे त्यांचे धर्म बुडवून, त्यांची देवळे, मूर्ती, धर्मस्थळे यांचा विध्वंस करून त्यांना इस्लामची दीक्षा देणे हे त्यांनी कर्तव्य मानलेले होते. ही गोष्ट ख्रिश्चॅनिटीच्या बाबतीतही आपणांस आढळून येते. राजकीय व धार्मिक, दोन्ही दृष्ट्या, या दोन्ही धार्मिक जमाती दीर्घकाळ विस्तारवादी-साम्राज्यवादी राहिल्या आहेत.

मुसलमानी राजवटी येथे प्रस्थापित झाल्यावर सक्तीच्या व स्वेच्छापूर्वक, दोन्ही प्रकारच्या धर्मांतरामधून आधी हिंदू असलेल्या लोकांमधूनच प्राधान्याने येथे एक मुसलमान जमात आकारास आली. बाहेरून आलेल्या टोळ्या तशा संख्येने लहान असत.

येथील जात्यधिष्ठित हिंदू समाज इतका स्थिरपद, सुस्थित व मजबूत होता की, जगात अन्यत्र मिळाले तसे यश धर्मांतराच्या बाबतीत यांपैकी कोणत्याच राजवटीला मिळाले नाही. शक्यता अशी आहे की, मूर्ती, देवळे, वेचक धर्मस्थळे यांचा विध्वंस केल्याने नष्ट होण्याइतकी हिंदू धर्म ही चीज अप्रगल्भ राहिली नव्हती. जात्यधिष्ठित समाजरचना ही अनेकमुखी होती; कोणत्या एका ठिकाणी घाव घालून हा समाज उस्कटता येत नव्हता. तसेच, आर्थिक-व्यावसायिकदृष्ट्या हा समाज प्रगत व सधन होता. साक्षर व सुविद्यपण होता. विशेषतः या कारणाने परदेशीयांच्या मुसलमानी राजवटींना आपल्या राज्यांचा कारभार चालविण्यासाठी येथील लोकांवर अवलंबून राहणे अटळ असल्याचे लक्षात आले. जातिव्यवस्थेवर आधारित हिंदू समाजात राज्यकर्त्या 'क्षत्रियां'साठी असलेली जागा त्यांनी व्यापिली. नवे 'क्षत्रिय' राज्यकर्ते म्हणून त्यांचा स्वीकार येथल्याही समाजाने केला. बाकीच्या समाजव्यवस्थेला धक्का न लावणे आपल्या स्वार्थाचे आहे ही गोष्ट परदेशीय मुसलमानी राज्यकर्ते, अमीरउमराव यांच्या लौकरच लक्षात आली असली पाहिजे. धर्माधिष्ठित राज्य (theocratic state) येथे कोणीच स्थापन करण्याची तसदी मग घेतली नाही.

धर्मप्रसार हे एक कर्तव्य मानलेले असल्याने मुल्लामौलवी, धर्मपंडित यांच्याकडून पुष्टी व अधिमान्यता मिळविण्यासाठी सक्तीने धर्मप्रसार करण्याबाबत उत्साही पवित्रा घेणे सोयीचे असे. पण येथे सुखाने व बिनधास्त राज्य करावयाचे तर बहुसंख्य प्रजा हिंदू आहे व राहील ही गोष्ट स्वीकारणे इष्ट हेपण ध्यानात येई. मुख्यतः शिपाईगिरी व चैनविलास करण्यात रस असलेल्या अमीरउमराव, सुलतान यांची राज्यकारभारासाठी इथल्या शिक्षित वर्गांवर मदार राहिली. इतकेच काय पण सैन्यातही हिंदू सैनिकांचे प्रमाण जास्त असे, व लहान-मोठे सरदार-दरकदार पण काही प्रमाणात हिंदू असत. (हे अंशतः पराभूत 'क्षत्रिय' राज्यकर्त्या जातींमधील असत.) कुराण व शरियतचा कायदा यांच्या कसोटीवर तोलून पाहिल्यास कोणतीच भारतीय मुसलमानी राजवट कधीच 'धर्मसत्ता' नव्हती. राज्यातील सर्व प्रजाजनांना शरियतचा कायदा तर लागू नसेच; हिंदू समाज त्याच्या जातिनिहाय कायद्यांनुसार स्वायत्त जीवन जगे. पण मुसलमानांमध्येही काटेकोरपणे शरियतचे





पालन होत नसे. तेव्हा मध्ययुगीन मुसलमानी राजवटी या प्रत्यक्षात 'धर्मसत्ता' कधीच नव्हत्या; व्यवहारात त्यांचे तसे संघटन करणे परवडणारे नव्हते. कडवी धर्मनिष्ठा आणि मुस्लिमांची राज्यसत्ता यांच्यात कायम एक न मिटविता येणारा अंतर्विरोध भारतीय परिस्थितीत उपस्थित होता.

अर्थात त्या राजवटी सेक्युलर, म्हणजेच धर्माच्या मुद्द्यावरून कोणत्याही प्रकारचा भेदभाव न करणाऱ्या होत्या असेही नव्हे. अमीर-उमराव, मनसवदार-सरंजामदारांचा जो वरिष्ठ राज्यकर्ता वर्ग असे, त्यात हिंदू फार थोड्या संख्येने असत. सर्व वरिष्ठ सत्तापदे ही मुसलमानांच्या ताब्यात असत. प्रशासनातील मध्यम व कनिष्ठ पदे हिंदूंच्या वाट्याला येत. विशेषतः महसूल व फडणिशी खात्यांमध्ये कायस्थ व खत्री यांचा भरणा असे. मुसलमानांमध्येही मुळात परदेशांमधून येथे आलेल्या घराण्यांना अग्रक्रम दिला जाई. त्यांचे वजन व प्रभुत्व होते. नशीब काढण्यासाठी सतत बाहेरून महत्त्वाकांक्षी, कर्तबगार व्यक्ती आपला जथ्था घेऊन येत राहिल्याचे आढळते. तुलनेने भारतीय म्हणजे हिंदुस्थानी मुसलमानास हीन लेखले जाई. अकबराच्या काळातही एकूण ३४ हजारी, पंचहजारी मनसवदारांमध्ये फक्त ८ हिंदू होते, व ते जवळपास सर्व रजपूत होते. जहांगीर व शहाजहान यांच्या कारकीर्दीत हिंदूंचे प्रमाण वाढले. धर्म, देशी की विदेशी असा भेद जेथे केला जाई अशा या राजवटी होत्या.

पण येथील बहुसंख्य प्रजाजन हिंदू आहेत, त्यांच्या मदतीनेच मुख्यतः राज्याचा कारभार चालतो, सैन्यातही शिपायांमध्ये त्यांचे प्रमाण मोठे असते, यांच्याशी राज्यकर्त्यांना जुळवून घ्यावे लागले. तसेच, कधीकाळी परदेशातून आले असले व त्याचा अभिमान मिरवीत असले (ते फायद्याचेही होते) तरी जसा काळ जात गेला तसे येथील सामाजिक-सांस्कृतिक पर्यावरणाच्या संसर्गाने व प्रभावाने राज्यकर्त्या वर्गातील व्यक्तींमध्ये बदल पण होत गेले. वांशिक संमिश्रता पण खूप निर्माण झाली. इथल्या वास्तवाशी, समाजरचनेशी, प्राचीन काळापासून चालत आलेल्या ग्राम व प्रदेश या पातळ्यांवरील शासनाच्या संस्था व रीती यांच्याशी त्यांना जुळवून घ्यावे लागले.

अकबर हा समबुद्धीचा, उदार व दूरदर्शी सम्राट होता. पण त्याच्या मर्यादा सांगताना नंदा म्हणतात, 'त्याने धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) राज्य प्रस्थापित केले असे मात्र नाही. १६ व्या शतकात अशा राज्याची स्थापना तो करूही शकला नसता. सनातनी इस्लामी धर्मनिष्ठा आणि मुस्लिम राज्यसत्ता यांची सांगड, एकरूपता भारतात अशा स्वरूपाची होती की, एकीशिवाय दुसरी टिकून राहू शकली नसती. तथापि, उलेमांच्या कडव्या सनातनी मतांची तळी उचलून धरण्यास अकबराने ठाम नकार दिला याचे श्रेय त्याला द्यायला हवे. उलेमांपाशी सारासार विवेकबुद्धी व शहाणपण नाही असा त्याचा अभिप्राय बनला... सर्व धर्मांच्या शिकवणुकीचा संयोग करण्याची (Syncretic), त्यांचा आदर करण्याची त्याची भूमिका अकबराला उपकारक ठरली. सनातनी वृत्ती न बाळगणाऱ्या मुसलमानांचा व हिंदू रजपूत राजघराण्यांचा, सरदारांचा त्याला पाठिंबा मिळाला.'

अकबरानंतर जहांगीर व शहाजहान यांच्या कारकीर्दीत वळण परत कडवे झाले. बहुसंख्य हिंदू प्रजेच्या मध्ये राहणाऱ्या अल्पसंख्य मुसलमान समाजाला कडवेपणाची, राज्य 'इस्लामी' राखण्याची मानसिक गरज वाटली का? कडवेपणाचा बांध घातला नाही तर आपण 'विरघळून' जाऊ अशी भीती वाटली असेल का? अंतर कायम राखण्यात अर्थातच भौतिक – राजकीय व आर्थिक – हितसंबंधही खचितच होते. औरंगजेब हा व्यक्तिशः धर्मनिष्ठ होता हे खरे; पण मुघल साम्राज्य हे इस्लामी राज्य आहे ही भूमिका घेणे त्याला सत्तास्पर्धेत फायद्याचे वाटल्याने कडवेपण जास्त प्रकट करावे लागले तर नसेल? आपली इस्लामनिष्ठा प्रकट करण्यासाठी त्याने काही मुख्य देवळे पाडून त्या जागी मशिदी उभारल्या, शरियतच्या कायद्याला परत उठाव दिला, हिंदूंवर जिझिया कर लादला, हिंदूंवर निर्बंध घातले, वगैरे. हिंदू व मुस्लिम या दोन जमातींमध्ये दिलजमाई, धार्मिक सरमिसळ घडून येण्याच्या प्रक्रियेला अकबरानंतरच्या काळात खीळ बसली एवढे मात्र खरे. याचा एक अर्थ असा होतो की, त्या काळात राज्यसत्तेच्या बाहेर जनजीवनात आणि बौद्धिक-सांस्कृतिक क्षेत्रात ही प्रक्रिया बरीच पुढे गेली होती, आणि तिची लागण मुघल सत्तेच्या अगदी केंद्रस्थानी पण झाली होती. दारा शिकोह हे त्याचे प्रतीक म्हणता येईल. इस्लामिक कडवेपण हे वरिष्ठ राज्यकर्त्या वर्गाला स्वतःच्या सत्तेच्या खेळासाठी आवश्यक होते का? सत्ता, मत्ता, प्रतिष्ठा सर्वच दृष्टीने, स्वतःचे विशेषाधिकार कायम राखण्याच्या दृष्टीने धर्माच्या अंगाने अंतर कायम राखणे, दुरावा प्रस्थापित करणे जरूरीचे होते का? नंदा स्वतः हे प्रश्न उपस्थित करीत नाहीत, पण ते मनात येतात. पुढे ब्रिटिश राजवटीतही, १८५७ नंतर, येथील ब्रिटिश राजवटही धर्म, संस्कृती, जीवन या बाबतीत अलगता, वेगळेपण, अंतर राखण्याबद्दल जाणीवपूर्वक आग्रही राहिली असे आढळते, ही गोष्ट ध्यानात घेण्यासारखी आहे.

एक एकात्म दरबारी संस्कृती आकाराला आली. अन्य मुसलमानी राज्यांमध्ये तसेच मुघल साम्राज्यात वरिष्ठ वर्तुळात समावेश झालेल्या हिंदू जाती, कुटुंबे/घराणी यांनी पेहराव, खाणेपिणे,





वागणुकीच्या रीतिभाती ('अदब'), भाषा अशा अनेक गोष्टी आत्मसात केल्या. मुस्लिम वरिष्ठ वर्गांनीही खास हिंदुस्थानी वैशिष्ट्यपूर्ण संस्कृती विकसित केली. असे असले तरी, हिंदू हे हिंदू व मुसलमान मुसलमान राहिले, याकडे नंदा लक्ष वेधतात. इथली जातिव्यवस्था आणि जातिधर्म यांना याचे श्रेय (वा अपश्रेय) आहे. पण आणखीही एक कारण ते देतात ते तेवढेच महत्त्वाचे आहे. ते लिहितात, 'इस्लामपूर्व भारताच्या सांस्कृतिक वारशाचा स्वीकार व संस्कार स्वतःच्या जीवनात, भाव-विचारविश्वात करून घेण्याविषयी जी उदासीनता, उपेक्षा परदेशीय मुस्लिम श्रेष्ठी वर्गाने प्रकट केली ती एक विशेष ध्यानात घेण्यासारखी गोष्ट आहे... भारतीय उपखंडातील मुस्लिम श्रेष्ठी वर्गाच्या दृष्टीने पैगंबरांपासून नि भारतावरील अरबांच्या स्वाऱ्यांपासून इतिहासाची सुरुवात होत होती. त्या आधीच्या काळातील हिंदू-बौद्ध इतिहास त्यांच्या दृष्टीने बव्हंशी जणू घडलाच नव्हता.' वरिष्ठ राज्यकर्ता वर्ग हा बव्हंशी परदेशातून येथे आलेला होता, आणि ते वेगळेपण राजकीयदृष्ट्या महत्त्वाचे होते, हे याचे कारण सांगता येते.

स्थानिक, प्रादेशिक पातळीवर चित्र वेगळे होते. या पातळीवरील मुसलमान बव्हंशी आधीचे हिंदूच होते. धर्मांतर केल्यावरही त्यांचे वळण हिंदूच राहिले. धर्मांतर केल्यावरही ते पूर्वीच्या जाति-जमातींचेच राहिले. या कारणाने हिंदू-मुसलमान यांचे दैनंदिन आर्थिक, सामाजिक व सांस्कृतिक,जीवन अटळपणे एकात्म बनणे स्वाभाविक होते. खानदानी वरिष्ठवर्गीय व स्थानिक मध्यम व कनिष्ठवर्गीय मुसलमान यांच्यात अंतर होते, तसा दुरावाही होता. नंदा म्हणतात, 'तत्त्वतः, सर्व मुसलमान परस्परांचे भाऊभाऊ होते. प्रत्यक्षात मात्र वंश, जात, वर्ग व आर्थिक दर्जा यांनुसार त्यांची अस्मिता तुकड्या-तुकड्यांमध्ये विभागलेली, पृथगात्म होती. शिया व सुन्नी यांच्यात एक सततचा तणाव होता... त्याहीपेक्षा परदेशीय मुसलमान व एतद्देशीय (धर्मांतरित) मुसलमान, खानदानी *अश्रफ* मुसलमान व सामान्य *अजलफ* मुसलमान यांच्यात तर विशेषच तणावपूर्ण दुरावा व तटबंदी होती.'

मुघल साम्राज्याचा अंत झाला तेव्हा, म्हणजे एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभी, भारताच्या वेगवेगळ्या भागांतील सामान्य मुसलमानांचे रीतिरिवाज, संस्कृती, भाषा आणि जीवन त्या त्या भागातील त्यांच्या भोवतीच्या हिंदूंशी जवळीक सांगणारे होते. इस्लामचे उपासक या नात्याने हिंदुस्थानभरचे मुसलमान हे औपचारिकतः एकाच धर्माचे असले तरी, त्यांच्यात आपापसात एकसारखेपणा वा संघटन नव्हते.

ब्रिटिशांची राजवट प्रस्थापित झाल्यावर धार्मिक सुधारणांच्या, म्हणजे वस्तुतः धर्म परिष्कृत करून 'विशुद्ध' रूपात पुनर्प्रस्थापित करू पाहणाऱ्या चळवळींना येथील सर्वच जाति-जमातींमध्ये चालना मिळाली. ख्रिश्चन मिशनऱ्यांनी हिंदी लोकांच्या धर्मांवर व धार्मिक-सांस्कृतिक जीवनावर प्रहार करावयाचा सपाटा चालविला त्याला ही प्रतिक्रिया होती असे म्हणता येते. इस्लामचे शुद्धीकरण करू पाहणाऱ्या मुल्लामौलवी व धर्मपंडितांनी हिंदी मुसलमानांना कोणते आवाहन केले? नंदा लिहितात, 'हिंदूंच्या सोबत ज्या समजुती व श्रद्धा ते धारण करीत होते, ज्या प्रथा वा जे रीतिरिवाज पाळत होते ते टाकून देऊन भारतीय मुसलमानांनी स्वतःतले हीण काढून टाकावे (म्हणजेच खरेखुरे मुसलमान व्हावे) असे आवाहन त्यांनी केले. अशा प्रकारे, पीटर हार्डी यांनी म्हटल्याप्रमाणे, भारतीय मुसलमानांच्या संदर्भात "सामाजिक सुधारणां"चा अर्थ भारतातील मध्ययुगीन इस्लामचा आशय व रूप अव्हेरून अरबस्तानातील इस्लामच्या प्रारंभिक काळातील इस्लामचा स्वीकार करणे हा ठरला.' अशाच शुद्धीकरणाच्या, मूळ स्रोतांकडे जाणाऱ्या धर्मसुधारणेच्या चळवळी आर्यसमाज, ब्राह्मोसमाज इत्यादींच्या रूपाने हिंदू समाजातही उत्पन्न झाल्या याची नोंद नंदा घेतात.

उत्तर भारतातील मुस्लिम राजवट – म्हणजे मुघल साम्राज्य – व त्या साम्राज्यातील सुभेदार यांच्या सत्तेचा ऱ्हास सतराव्या शतकाच्या उत्तरार्धामध्ये सुरू झाला; अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात तो झपाट्याने झाला. 'दारुल इस्लाम'चे अस्तित्व धोक्यात येण्याचे स्पष्टीकरण 'अधर्म माजला' या अंगाने देणारे धर्मनिष्ठ प्रचारक पुढे आले. पुन्हा एकवार येथे इस्लामी राज्य प्रस्थापित व्हायचे असेल तर, मूलतत्त्ववादी भूमिकेतून मुसलमानांना राजकीयदृष्ट्या संघटित करून, हिंदुस्थानबाहेरील मुस्लिम राज्यसत्तांच्या मदतीने परत एकदा हिंदुस्थान काफिरांकडून जिंकून घेतला पाहिजे, अशी शिकवण देणाऱ्या व बंडाळीस उद्युक्त करणाऱ्यांना 'वहाबीपंथीय' म्हणून ओळखले जाते. जनसामान्य व कनिष्ठ मध्यमवर्गीय मुसलमान समाजातून या प्रचाराला बंगाल व उत्तर भारत या प्रदेशांत प्रतिसाद मिळाला. वरिष्ठवर्गीय उमराव, जमीनदार मंडळींमध्ये या भूमिकेला फार पाठिंबा मिळणे शक्य नव्हते, कारण समता व बंधुभावावर भर देणारी ही क्रांतिकारक परिवर्तनवादी चळवळ होती. या चळवळीचा प्रभाव सतराव्या शतकाच्या मध्यापासून पुढे शंभर-सव्वाशे वर्षे राहिला.

१८५७ चा उठाव मोडून काढल्यानंतरही काही काळ आपल्या राज्यास खरा धोका धर्मनिष्ठ मुसलमानांकडून आहे असे ब्रिटिश





राज्यकर्त्यांना वाटत होते. वायव्य सरहद्द प्रांतातील टोळीवाल्यांवर नियंत्रण प्रस्थापित होत नव्हते. खैबर खिंडीच्या प्राचीन मार्गाने अफगाणचा अमीर वा झारचा रशिया यांचे आक्रमण होण्याचा गंभीर धोका त्यांना वाटत होता. असे आक्रमण झाल्यास येथील धर्मनिष्ठ मुसलमान समाज अंतर्गत वंडाळी माजवेल ही भीती त्यांना होती.

दुसरीकडे, मुघल साम्राज्याचे छत्र कायमचे नष्ट झाल्यावर, राज्य मुसलमानांचे होते या वास्तवावर ज्यांची सत्ता, मत्ता व प्रतिष्ठा आधारित होती त्यांना निराधार झाल्यासारखे झाले. मुघल दरवाराशी संवंधित असलेल्या ज्यांच्या नोकऱ्याचाकऱ्या संपुष्टात आल्या, अमीरउमरावांच्या आश्रयाने जीवन चालण्याची शक्यता ज्यांच्या वावतीत उरली नाही त्यांचा प्रश्न विशेषतः विकट झाला.

मुंबई व कलकत्ता या दोन इलाख्यांच्या राजधान्यांमध्ये एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभापासूनच राजकीय जागृती आढळून येते. ब्रिटिश राजवट स्थिरावल्यावर उत्तर भारतातही लोकांनी शासकीय धोरणे व कृती यांना विरोध केला, चळवळ उभारली असे घडू लागले. १८७० नंतरच्या काळात, प्रातिनिधिक जबावदार राज्यसत्ता, स्वयंनिर्णयाचा लोकांचा हक्क या राजकीय संकल्पना, लिबरॅलिझमची विचारप्रणाली यांचा प्रभाव वाढला. गाऱ्हाण्यांची दाद लावून घेण्यासाठी, हक्कप्राप्तीची चळवळ करण्यासाठी सभांची स्थापना मोठ्या शहरांमधून होऊ लागली. येथील ब्रिटिश सनदी प्रशासनाला हे एक आव्हानच वाटू लागले. या सभांमध्ये हिंदूंचे प्रमाण जास्त होते. आपल्या हाती अनियंत्रित सत्ता कायम राहावी यासाठी 'दोस्तां'चा शोध घेणे मग सुरू झाले. नवशिक्षित पांढरपेशा 'वाबू मंडळीं'चे (बंगालमध्ये) आणि 'पुणेरी ब्राह्मणां'चे (मुंबई इलाख्यातील) आव्हान कसे परतवून लावायचे ही चिंता वरिष्ठ अंमलदारांना होती.

– ३ –

मुस्लिम राजवटीखाली, विशेषतः उत्तरेत, मुघल साम्राज्यात औरंगजेबाच्या कारकीर्दीत, हिंदूंना ते दुय्यम नागरिक असल्याचे जाणवून दिले गेले होते. ब्रिटिश राजवटीत, हिंदू व मुस्लिम प्रजाजनांमध्ये भेदभाव केला जात नाही असे म्हटल्यावर, हिंदूंच्या आकांक्षा जाग्या झाल्या. त्यांची स्थितीही सापेक्षतः अधिक सुधारली. पूर्वीच्या खानदानी सरंजामदार वर्गाचा जागोजागी ऱ्हास सुरू झाला होता. ते राज्यकर्तेही राहिले नव्हते. परिस्थितीतील या बदलाचे फायदे उठवून मत्ता, सत्ता व प्रतिष्ठा या संदर्भातील नवे वास्तव अधोरेखित करणाऱ्या चळवळी व कृती हाती घेतल्या जाऊ लागल्या. हिंदी भाषेला तिचे योग्य स्थान मिळावे, गोहत्या बंद व्हावी वा सार्वजनिक जागी गोहत्या केली जाऊ नये, नवी मंदिरे बांधण्यास मोकळीक मिळावी असे मुद्दे पुढे येऊ लागले. यातून हिंदू व मुस्लिम वरिष्ठवर्गीयांमध्ये तणाव व तेढ उत्पन्न झाली.

या सुमारास, म्हणजे १८७०-८५ या काळात, राजकीय जागृतीने संघटन व चळवळीचे रूप धारण केल्यामुळे, या चळवळी व संघटना यांना काटशह देण्याच्या दृष्टीने ब्रिटिश अंमलदार रणनीतीचा विचार करीतच होते. मुसलमान समाजाला जवळ करून आपण या समाजाला राजनिष्ठ बनवू शकलो तर आपले काम सुकर होईल ही गोष्ट काहींच्या ध्यानी आली. हिंदूंमध्ये वाढत चाललेल्या संघटना व चळवळींनी मुसलमानांमधील मध्यम व वरिष्ठवर्गीयांना चिंता उत्पन्न झालीच होती. अशा वेळी, हिंदूंशी सवतासुभा उभारून ब्रिटिशांशी एकनिष्ठ राहण्यातील फायदे ब्रिटिश अंमलदारांनी मुस्लिम पुढाऱ्यांच्या ध्यानी आणून देण्यास सुरुवात केली.

हिंदुस्थानात हिंदू व मुस्लिम हे, धर्म, संस्कृती, इतिहास-परंपरा या सर्व दृष्टींनी पृथगात्म लोक आहेत, ही मांडणी प्रभावीपणे पारंपरिक व नवशिक्षित मुस्लिम वरिष्ठ व मध्यमवर्गीयांच्या ठायी रुजविण्याचे श्रेय सर सय्यद अहमद खान यांच्याकडे जाते. मुस्लिम समाजाची मानसिकता बदलण्याचे काम त्यांनी उत्तर भारतात पार पाडले. राष्ट्रसभेच्या झेंड्याखाली सुरू झालेल्या स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या चळवळीपासून मुसलमान समाजाला वेगळे ठेवण्यातही त्यांचा प्रभाव मोठा व निर्णायक होता.

ब्रिटिश राजवट ही जरी इस्लामी सत्ता नसली तरी, इस्लाम धर्मविरोधी तिची भूमिका नसल्याने, इस्लाम धर्माचे पालन करण्यास पूर्ण मुभा देणारी असल्यामुळे, या राजवटीशी एकनिष्ठा बाळगून मुसलमानांनी येथे राहण्यात धर्मद्रोह तर होत नाहीच, पण त्यात त्यांचा फायदा आहे ही भूमिका सर सय्यद अहमद यांनी प्रमाणित व प्रतिष्ठित केली. १८५७ च्या उठावाच्या आधीपासून ते ब्रिटिशांच्या नोकरीत होते व बड्या पदापर्यंत वर चढले होते. ते खानदानी वर्गातलेही होते. मुघल बादशहाच्या दरबारात त्यांच्या कुटुंबाला मानाचे स्थान होते. ब्रिटिश अंमलदारांचाही त्यांच्यावर विश्वास होता. या त्यांच्या विशेष स्थानामुळे त्यांना मध्यस्थाची भूमिका पार पाडता आली.

सय्यद अहमद खान यांनी नवशिक्षणाच्या पायावर राजनिष्ठ पांढरपेशा मुसलमान वर्गाची निर्मिती करण्यासाठी अलीगढ येथे कॉलेज काढले. नव्या शिक्षणाबरोबर धर्मचिकित्सा व सुधारणाही मुस्लिम समाजात सुरू करण्याची त्यांची मुळात कल्पना होती.



अनुक्रमणिका

हिंदू समाजात या दोन गोष्टी एकत्र घडून आल्या ही आपल्या परिचयाची गोष्ट आहे. पण त्यांच्या सुधारकी भूमिकेमुळे त्यांच्या शैक्षणिक प्रकल्पालाही कडक विरोध झाला. या विरोधामुळे शिक्षणप्रसाराचे काम सुरूच होणार नाही असे दिसल्यावर सय्यद अहमद खान यांनी शिक्षणसंस्थेत धार्मिक शिक्षण पारंपरिक सनातनी उलेमांकरवीच दिले जाईल अशी माघार घेतली. नंदा लिहितात, ' या मुद्द्यावर स्वतःचा आग्रह सोडून देण्यामुळे सय्यद अहमद यांची तात्कालिक अडचण निवारली गेली. पण भारतीय मुस्लिम समाज व धर्म-संस्कृती यांच्यात प्रबोधन घडवून आणण्यात पुढाकार घेणारी अलीगढची शिक्षणसंस्था ठरावी या त्यांच्या स्वतःच्याच आकांक्षेला व उद्दिष्टाला त्यामुळे मूठमाती मिळाली.'

हिंदूंविषयी सय्यद अहमद खान यांना दुःस्वास नसला तरी, मुसलमानांचे स्पर्धक म्हणूनच ते हिंदूंकडे पाहत. हिंदू हे लेखणी व भाषणबहादूर, पण रणांगणावर मर्दुमकी गाजवावी तर मुसलमानांनीच अशी त्यांची धारणा. त्यांना इंग्रज सर्वार्थाने अनुकरणीय वाटत. तर हिंदूंविषयी त्यांच्या मनात काहीसा तुच्छभाव व दुरावा होता. येथे प्रातिनिधिक राज्यसत्तेचा (लोकशाहीचा) अंगीकार केला तर, किंवा शिक्षणाने मिळणाऱ्या नोकऱ्याचाकऱ्या व व्यवसाय यांच्यासाठी गुणवत्तेवर आधारित खुल्या स्पर्धेचे तत्त्व स्वीकारले तर, राज्य करण्यास पात्र असूनही मुसलमानांचा पराभव होईल असे त्यांचे मत होते. हिंदू समाज मुसलमानांच्या सतत पुढेच राहील या भयगंडाने त्यांना पछाडलेले होते. राष्ट्रसभेच्या चळवळीत मुसलमानांनी सहभागी होणे आत्मघातकी ठरेल; हिंदुस्थानावर ब्रिटिशांचे राज्य कायम राहण्यातच मुसलमानांचे हित आहे, ही भूमिका त्यांनी रुजवली.

सय्यद अहमद यांनी स्थापन केलेल्या अलीगढ कॉलेज (व नंतर विद्यापीठ) या संस्थेत भावी काळात हिंदी मुसलमान समाजाचे नेतृत्व करणाऱ्या अनेकांची जडणघडण झाली. या नेतृत्वावर, खिलाफत चळवळीचा छोटा कालखंड (३-४ वर्षांचा) सोडला तर, हिंदू समाजाकडे प्रतिस्पर्धी समाज म्हणून बघण्याचाच संस्कार घडला. असा प्रतिस्पर्धी की ज्यांच्यापासून सतत दूर व सावध राहावे. हिंदू व मुस्लिम यांच्यातील दरी कधीच सांधली जाऊ न शकणारी आहे; कारण धर्म, संस्कृती, ऐहिक हितसंबंध हे टोकाचे वेगळे आहेत, ही शिकवण या संस्थेत शिकत असतांना तरुण वयात बिंबवली जायची.

सय्यद अहमद यांना पाकिस्तानचे निर्माते असे म्हणणे ठीक होणार नाही, कारण इंग्रजांचे राज्य येथे कायमचे राहावे असे त्यांना प्रामाणिकपणे वाटत होते. अशी स्पष्टता करून नंदा म्हणतात, 'मात्र, १९४७ साली झालेल्या फाळणीच्या मुळाशी जे फुटीर मानस होते ते जोपासण्याचे काम सय्यद अहमद खान यांच्या भाषणांमधून तसेच लेखनामधून झाले, ही गोष्ट मान्य करायलाच हवी.'

– ४ –

एकोणिसाव्या शतकात हिंदुस्थानातील जातिजमातींनी, धार्मिक समाजांनी स्वतःच्या भूतकाळात उज्ज्वलतेचा, गौरवास्पदतेचा शोध घेतलेला दिसतो. ब्रिटिशांनी हा देश जिंकून तर घेतलाच होता. वर त्यांनी येथील लोकांचा नादान, कुचकामी, हीन म्हणून अधिक्षेप करावयास सुरुवात केली. साम्राज्यवादी घमेंडीचीच एक प्रकारे ही अभिव्यक्ती होती. विशेषतः हिंदूंवर त्यांनी सर्व बाजूंनी आघात केला. काही ब्रिटिश व्यक्तींनी मात्र प्राचीन भारताच्या वाङ्मयाचा व संस्कृतीचा शोध चालविला. हिंदू लोकांचा भूतकाळ उज्ज्वल व गौरवास्पद आहे असे मग लक्षात आले. स्वतःचा गमावलेला आत्मविश्वास व आत्मसन्मान परत मिळविण्यासाठी, भविष्याच्या वाटचालीसाठी हुरूप व प्रेरणा मिळविण्यासाठी स्वतःच्या मूळ स्रोतांकडे हिंदू सुधारक व विद्वान या कालखंडात गेले. धर्म व संस्कृती यांच्या प्रवाहात नंतरच्या काळात मिसळलेले हीण काढून टाकून प्रवाह परत शुद्ध करण्याची ही भूमिका होती. वेद, उपनिषदे हे धार्मिक-तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथ, संस्कृत भाषा, संस्कृत वाङ्मय, मध्ययुगापूर्वीचा इतिहास यांना उठाव आला.

हीच प्रक्रिया पराभूत मुसलमान समाजातील उच्चवर्गीय शिक्षितांमध्ये घडली. खानदानी घराणी आपले मूळ भारताबाहेर आहे असे पूर्वापार आग्रहाने सांगत आलीच होती. त्यांची मने त्या भूतकाळात गेली. मध्ययुग हाच त्यांचा उज्ज्वल भूतकाळ होता. त्या युगात इस्लाम धर्माचा झेंडा त्यांनी स्पेनपासून इंडोनेशियापर्यंतच्या विस्तीर्ण भूप्रदेशात रोवून मुसलमानी राज्ये प्रस्थापित केली होती. धर्म व संस्कृतीच्या, तत्त्वचिंतनाच्या अंगाने मागे वळून पाहवयाचे तर मध्यपूर्वेतील धर्मशिक्षणाच्या केंद्रांकडे त्यांनी वळणे व मूलतत्त्ववादी भूमिका घेणे स्वाभाविक होते.

प्रक्रिया एकच; पण परिणाम अगदी विरुद्ध टोकाचे झाले. मुसलमानांमधील या प्रक्रियेमुळे त्यांच्या समाजातही धर्मचिकित्सा झाली. व धार्मिक, सामाजिक शुद्धीकरण घडून आले; पण परिणामी धर्मनिष्ठा व धार्मिक जीवन अधिक कडवे व सनातनी बनले; हिंदुस्थानातील वास्तव्यात रुंदावलेली क्षितिजे परत निरुंद झाली. शब्दप्रामाण्य, ग्रंथप्रामाण्य व धर्मगुरुप्रामाण्य वाढले. हिंदू समाजात वेद, उपनिषदांपर्यंत मागे गेल्याने नेमका उलटा परिणाम झाला. भिक्षुक-पुरोहित, ब्राह्मण्य, पोथीप्रामाण्य यांच्या कचाट्यातून हिंदू धर्म व समाज मुक्त झाला.





मध्ययुग हा हिंदूंच्या दृष्टीने पराभवाचा दीर्घ कालखंड. ब्रिटिश इतिहासकारांनी 'मुसलमानी कालखंड' असेच त्याचे वर्णन केलेले, तर मध्ययुग हा मुसलमानांचे सुवर्णयुग.

या दोन समाजांमधील अंतर वाढण्यास, एकमेकांविषयी दुरावा व अढी निर्माण होण्यास या प्रक्रियेने खतपाणी मिळाले. अरबी, फारशी या भाषांवर मुसलमानांचा जोर; तर हिंदी व संस्कृत यांचा नवा 'राष्ट्रीय' अभिमान हिंदूंनी जोपासायला सुरुवात केली. वस्तुतः उर्दू ही उत्तर भारतात उत्पन्न झालेली भाषा. तिच्या निर्मितीत हिंदू व मुसलमान दोघेही सहभागी होते; पण हिंदूंना आता ती परकी वाटू लागली, तर तिच्याबद्दलचा मुसलमानांचा आग्रह वाढला. तो त्यांचा मानबिंदू ठरला.

सामान्य निरक्षर, खेडवळ वा कनिष्ठवर्गीय मुसलमान समाज हाच तेवढा सनातनी धार्मिकतेच्या प्रभावाखाली आला असे नाही. वरिष्ठ समाजही, एकीकडे शिक्षण, नोकरी व्यवसाय, राहणी या दृष्टीने आधुनिक वळणाचा बनत असताना, त्याची धार्मिक-सांस्कृतिक-ऐतिहासिक अस्मिता ही जास्त सनातनी, संकुचित व भूतकाळात रमणारी बनली. नंदा लिहितात, 'भारतातील मुसलमानांचे मानस म्हणजे आत्मप्रौढी व न्यूनगंड यांचे एक चमत्कारिक मिश्रण बनले. स्वतःविषयी रडगाणे गात राहण्याची वृत्ती मुरली. देशात सामाजिक-राजकीय क्षेत्रात ज्या महत्त्वपूर्ण घडामोडी चालल्या होत्या त्यांच्यापासून मुसलमान समाज अधिकच बाजूला पडण्यात याचा परिणाम झाला. नव्या जमान्यात आपले काही खरे नाही, आपले भवितव्य इतःपर असुरक्षित आहे; हिंदूंच्या तुलनेत आपण सतत मागेच पडणार, हिंदू नेहमीच आपल्यावर कुरघोडी करणार, अशी भावना खोलवर चरत गेली.' हिंदुस्थानात आपली काही शतके गेली असली तरी, आपण एक पृथगात्म, परदेशी, वेगळे राष्ट्र आहोत अशी भावना दृढ होत गेली.

– ५ –

हिंदूंच्या विरोधात, त्यांच्यावर मात करून आपल्याला स्वतःचे आर्थिक व राजकीय हितसंबंध साध्य करून घ्यावयाचे आहेत, ही मुस्लिम समाजाच्या पुढाऱ्यांची भूमिका ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या फारच पथ्यावर पडली. तिला खतपाणी घालून ती कशी बळकट करता येईल याची चिंता त्यांनी वाहिली.

व्हाइसरॉय लॉर्ड कर्झन यांनी बंगाल इलाख्याची फाळणी केली. मुस्लिमबहुल असा पूर्व बंगाल वेगळा काढला. प्रशासकीयदृष्ट्या अफाट विस्तार असलेल्या त्या काळच्या बंगाल इलाख्यांचे विभाजन करणे योग्यच होते; पण भेदनीतीचाही तो भाग होता. १९०५ नंतरच्या वंगभंग चळवळीने स्वातंत्र्य चळवळीला व्यापकता व खोली प्राप्त करून दिली. या चळवळीने स्वातंत्र्य चळवळीचा एक मोठा टप्पा पार केला. देशभर जागृती व संघटन घडून आले. 'लाल-बाल-पाल' (टिळक, बिपिनचंद्र पाल व लाला लजपत राय) यांच्या नेतृत्वाखाली राष्ट्रसभेत जहाल पक्ष उदयास आला.

पण, वंगभंगाच्या चळवळीमध्ये बंगालमधील मुस्लिम समाज अपवादानेच सहभागी होता, हे आपण विसरतो. पूर्व बंगालमध्ये बडे जमीनदार हिंदू होते आणि रयत मुसलमान होती. हे जमीनदार लोक वंगभंगात आघाडीवर होते. पूर्व बंगाल वेगळा होण्यात शिक्षित मुस्लिम मध्यम व उच्चभ्रू वर्गांचा हितसंबंधही होता. त्यांच्या हाती सत्ता येणार होती. हिंदू समाज आपल्या उत्कर्षाच्या आड येणारा समाज आहे, ही धारणा या चळवळीने बळावली; पुरावाच जणू मिळाला.

अठराव्या शतकात मुघल साम्राज्याचा ऱ्हास झाल्यावर पुनरुज्जीवनवादी, मूलतत्त्ववादी 'वहाबी' चळवळ उत्तर भागात पसरली हे वर नमूद केले आहे. या चळवळीचा फैलाव पूर्व बंगालमधील ग्रामीण खेडूत व कनिष्ठवर्गीय मुसलमानांमध्ये झालेला होता. वंगभंगाच्या चळवळीविरुद्ध हितसंबंधी उच्च व मध्यमवर्गीय शिक्षित व खानदानी मुस्लिम व जनसामान्य मुस्लिम हे एकत्र येऊ शकले. कारण, मुस्लिम रयतेत हिंदू जमीनदारवर्गाविषयी असंतोष व चीड होतीच. तिला वहाबी शिकवणीने एक जास्तीचा धार्मिक वळसा पण मिळाला होता.

मुसलमानांचे अखिल भारतीय पातळीवर वेगळे राजकीय संघटन वंगभंग चळवळीच्या पार्श्वभूमीवर सिद्ध केले गेले. संघटन करून मुसलमानांनीही राष्ट्रसभेच्या पावलावर पाऊल टाकून मागण्यांचे राजकारण सुरू करावयाची वेळ आलेली आहे, हा सल्ला देणारे ब्रिटिश अंमलदारही होते. यात अलीगढ कॉलेजचे प्राचार्य आर्चबोल्ड व संस्थेचे कार्यवाह नबाव मेहंदी अलीखान यांचा पुढाकार होता. जॉन मोर्ले हे नुकतेच भारतमंत्री झाले होते.

त्यांनी घटनात्मक सुधारणा करून हिंदी लोकांना राजकीय हक्क देण्याचा प्रस्ताव मांडला होता. ही पार्श्वभूमीही संघटना बांधण्याच्या हालचालींमागे होती. सशस्त्र क्रांतिकारकांचे गट उदयाला आले होते. मुस्लिम तरुण जर या मार्गाकडे वळले व हिंदू-मुस्लिम युती झाली, तर परिस्थिती अवघड होणार अशी भीती वरिष्ठ ब्रिटिश अंमलदारांना वाटत होती. वेळीच मुस्लिम सवतासुभा उभा झाला, व हक्कप्राप्तीच्या राजकारणात राष्ट्रसभेला प्रतिशह देण्यास उभा ठाकला, तर राज्याला स्थैर्य व बळकटी प्राप्त होणार होती.

अनुक्रमणिका





ब्रिटिशांचे राज्य एक ना एक दिवस हिंदुस्थानातून मावळणार हे स्पष्ट झाल्यावर येथील लोकनियुक्त मंडळांमध्ये प्रतिनिधित्व व सत्तेमध्ये वाटा हे दोन मुद्दे महत्त्वाचे ठरले. अगदी प्रारंभालाच मुस्लिम पुढाऱ्यांनी ब्रिटिश सल्लागारांच्या मार्गदर्शनाखाली घेतलेली भूमिका व्हाइसरॉयना सादर केलेल्या निवेदनात स्पष्ट झालेली आहे. त्या निवेदनात म्हटले होते, की 'मुस्लिम समाजास प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष, कोणत्याही स्वरूपात, प्रतिनिधित्व देण्याचा विचार करीत असताना, त्यांच्या स्थान व दर्जा तसेच प्रभाव व वजन यांच्यावर परिणाम करणारी कोणतीही गोष्ट करताना, त्यांचे लोकसंख्येतील प्रमाण तर विचारात घेतले पाहिजेच; पण तेवढे पुरेसे ठरणार नाही. त्यांचे राजकीय स्थान व महत्त्व, तसेच साम्राज्याच्या रक्षणासाठी त्यांनी आजवर केलेले योगदान यांचे मोलही विचारात घेऊन, त्या अनुरूप त्यांना प्रतिनिधित्व दिले जावे.'

अगदी अलीकडच्या भूतकाळात आमची जमात या देशावर राज्य करीत होती व राज्यकर्त्यांचे मानस व परंपरा अद्यापिही आमच्यात रुजलेल्या आहेत याचीही नोंद घेऊन, त्या अनुषंगाने असलेल्या अपेक्षा व आकांक्षांची पूर्तता करण्याकडेही योग्य ते ध्यान व्हाइसरॉय यांनी द्यावे, असेही पुढे म्हटलेले होते.

मोर्ले-मिंटो सुधारणांनी मुसलमानांना केवळ झुकते माप दिले असे नाही. लोकसंख्येतील प्रमाणापेक्षा जास्त जागा, विभक्त मतदारसंघ त्यांना दिले गेले. सुधारणांची प्रत्यक्ष कारवाई करतेवेळी हिंदुस्थानातील पक्षपाती ब्रिटिश अंमलदारांच्या कंपूने अनेक अंगांनी मुसलमान समाजाचे पारडे जड करून ठेवले. हिंदू शिक्षित चळवळ्या वर्गाबद्दल, विशेषतः बंगाल व मुंबई इलाख्यांमधील बाबू व ब्राह्मण मंडळींविषयी त्यांचा आकस तीव्र होता. त्यांचा पक्ष जेवढा दुबळा करता येत असेल तेवढा करण्याचे काम त्यांनी केले. हिंदू-मुस्लिम राजकीय एकजूट अशक्य करून टाकणारी पाचर ठोकण्यात ब्रिटिश अंमलदार यशस्वी झाले.

राष्ट्रसभेचे नेतृत्व, विशेषतः नामदार गोखले यांचा बेसावधपणा, नरमाई, भाबडेपणा व सृजनता यांवर नंदा यांनी बोट ठेवले आहे. घटनात्मक सुधारणांचा पहिला मोठा हप्ता मोर्ले यांच्या कारकीर्दीत पदरात पाडून घेण्यास गोखले नको इतके मनाने गुंतले गेले. कणखर भूमिका घेण्याचा परिणाम म्हणून पूर्ण अपयश पदरात घेण्यास त्यांची तयारी नव्हती. याउलट, आपणास नेमके काय हवे आहे व ते कसे पदरात पाडून घ्यायचे याची स्पष्टता मुस्लिम पुढाऱ्यांजवळ होती, आणि त्यांना आतून फूस व निर्णायक मदतही होती.

मोतीलाल नेहरूंनी जवाहरलालना पत्रात लिहिले, 'या वेळी आपल्या ॲंग्लो-इंडियन मित्रांची लक्षणीय सरशी झालेली आहे, आणि कायदेकौन्सिलांच्या संदर्भातील घटनात्मक सुधारणांमुळे, त्या कितीही केल्या तरी, या मित्रांनी जो विघाड करून ठेवला आहे तो दुरुस्त होणार नाही.'

मोर्ले-मिंटो घटनात्मक सुधारणा लागू झाल्यावर मुस्लिम नेत्यांनाही विधिमंडळातले लोकशाही राजकारण करण्याची पाळी आली. खानदानी अमीर-उमराव, जागीरदार-तालुकादार आणि ब्रिटिशांच्या सेवेत आयुष्य काढलेले सनदी अधिकारी यांच्याहून वेगळे नवशिक्षित मंडळींचे नेतृत्व आता उदयास आले. नाही म्हटले तरी 'वाघिणीचे दूध' प्यायल्यावर व परदेशात शिक्षण घेतल्यावर ब्रिटिश अंमलदारांच्या ओंजळीने पाणी पिण्याइतकी राजनिष्ठा त्यांच्या स्वाभिमानाला खपणारी नव्हती. हक्क-अधिकारांच्या भाषेत तेही बोलू लागले. दुसरे असे की, प्रातिनिधिक जबाबदार राज्यसत्तेच्या प्रस्थापनेच्या दिशेने आता हिंदुस्थानात पावले पडणार ही गोष्टही नव्या तरुण मुसलमान नेत्यांना स्पष्ट दिसत होती.

मुस्लिम समाजाच्या हितसंबंधांचे पाठीराखे ही ब्रिटिश राजवटीने स्वतःची निर्माण केलेली प्रतिमा मुखवट्यासारखी, दाखविण्यासाठी आहे; खरे तर स्वतःचे साम्राज्यवादी हितसंबंध यालाच ब्रिटिश राजवटीची बांधिलकी आहे, ही गोष्ट नव्या तरुण मुस्लिम नेतृत्वाला उघड झाली.

– ६ –

युरोपच्या पूर्वेच्या सीमेवर असलेल्या तुर्की साम्राज्यात ख्रिश्चन लोक होते. इस्लामी प्रभुत्वापासून त्यांची मुक्तता करण्यास युरोपीय ख्रिश्चन राष्ट्रे उत्सुक होतीच. ख्रिश्चन विरुद्ध इस्लाम हे भांडण युरोपात जुनेच होते. १९११ साली, युद्धात जय मिळूनही, त्रिपोली व सिरेनायका हे प्रदेश इटलीला देणे युरोपीय राष्ट्रांच्या दवावाने तुर्कस्तानच्या सम्राटाला भाग पडले. तुर्की साम्राज्याविरुद्ध, रशियाच्या पाठिंब्याने, युरोपातील काही सत्तांनी युती केल्यावर इंग्लंड तुर्कस्तानच्या बाजूने आपले वजन खर्च करावयास पुढे येत नाही हे पाहून हिंदी मुसलमानांमध्ये तीव्र नाराजीची लाट पसरली.

युरोपच्या पूर्व सीमेवरील या घटनांचा एवढा परिणाम भारतीय मुसलमानांवर का पडला, या प्रश्नाचे उत्तर शोधूया. याचे स्पष्टीकरण तीनपदरी आहे. पुनरुज्जीवनवादी, मूलतत्त्ववादी वहाबी चळवळीमुळे इस्लामचा गत इतिहास, मध्यपूर्वेतील धार्मिक स्थळे, व वर्तमान-कालीन जागतिक घडामोडी यांच्यात रस उत्पन्न झाला होता.





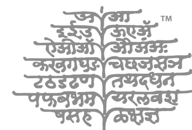
आपण एका जागतिक मुस्लिम समाजाचे घटक आहोत हे भान नव्याने तीव्र व उत्कट बनले होते. हे तसे होण्यात उलेमांच्या शिकवणुकीचा व प्रचाराचा मोठा भाग होता. उलेमांचे मध्यपूर्वेतील धर्मपीठांशी घनिष्ठ संबंध होते. मुस्लिम समाजाचा सर्वोच्च धार्मिक पुरुष म्हणून मध्यपूर्वेत तुर्की सम्राटाला असलेली मान्यता हा येथील मुसलमानांच्या आत्मसन्मानाचा व गौरवाचा एक मुद्दा बनला. नवे शिक्षण घेण्यासाठी इंग्लंडमध्ये जाणाऱ्या तसेच येथेही इंग्रजी शिक्षण घेणाऱ्या तरुण मुसलमानांच्या ठायी जागतिक राजकीय घडामोडींची, विशेषतः इंग्लंडचे साम्राज्यवादी राजकीय डावपेच व रणनीती यांची जाण वाढणे अटळ होते. ह्यांच्यात आधुनिक राजकारणाच्या अंगाने पॅन-इस्लामिक दृष्टी उत्पन्न झाली. तुर्कस्तानवर होणारा अन्याय हा मुसलमान जमात म्हणून आपणावरही होणारा अन्याय आहे; तुर्की सम्राट हा सर्वोच्च धर्मपुरुष – खलिफा – असल्याने तर अन्यायाची आपण दखल घेतलीच पाहिजे, अशी त्यांची प्रतिक्रिया झाली. इंग्लंडचे मध्यपूर्वेतील साम्राज्यवादी राजकारण हे मुसलमान समाजात फाटाफूट उत्पन्न करून स्वतःचे हितसंबंध साधू पाहणारे, अखेरीस 'ख्रिश्चन विरुद्ध इस्लाम' ही भूमिका उचलून धरणारे कसे आहे, याचीही जाण येत गेली. या सर्व कारणांनी १९११ साली तुर्कस्तानच्या सम्राटाला दिल्या गेलेल्या वागणुकीला तीव्र प्रतिक्रिया उमटली. नंदा लिहितात, 'तुर्कस्तानविषयी भारतीय मुसलमानांच्या मनात असलेली आत्मीयतेची भावना प्रामाणिक, खोल व सार्वजनिक होती.... उन्नत स्वार्थाविषयीची एक कल्पना होती म्हणून वा बुद्धीला पटतील असे काही युक्तिवाद समोर आले होते म्हणून येथील मुसलमानांनी तुर्कस्तानची बाजू घेतली असे नाही. तुर्कस्तानच्या सम्राटाविषयी त्यांनी प्रकट केलेली सहानुभूती हा भावनात्मक पातळीवरील प्रतिसाद होता.' तुर्कस्तानला पाठिंबा व्यक्त करण्यासाठी आणि मुस्लिमांमध्ये जागृती निर्माण करण्यासाठी संघटना स्थापन करण्यात आली. पॅन इस्लामिझमच्या प्रचारासाठी त्या काळी 'कॉम्रेड' आणि 'अल हिलाल' नावाची वृत्तपत्रे प्रसिद्ध करण्यात आली. या वृत्तपत्रांमध्ये लेखन करण्यामधूनच मोहंमद अली व अबुल कलाम आझाद हे लोकांपुढे आले. अगदी राजनिष्ठेचा अड्डा असलेल्या अलीगढमध्ये निषेध सभा भरल्या. इतक्या दूरवरच्या घडामोडींनी ब्रिटिश व ख्रिश्चनविरोधी तीव्र मत इतक्या सार्वत्रिकपणे येथे प्रकट होताना पाहून ब्रिटिश शास्ते चिंतित झाले.

नवशिक्षित मध्यमवर्गीय मुसलमानांची राजनिष्ठा शबल होत चालली होतीच. त्यात बंगालची फाळणी १९११ साली रद्द झाल्याने तिला जबरदस्त दणका बसला. राष्ट्रसभेच्या पाठीशी असलेल्या, प्राधान्येकरून हिंदू समाजाने फाळणी रद्द व्हावी म्हणून तीव्र चळवळ केली होती. राज्याच्या प्रजाजनांपैकी फार मोठ्या विभागाच्या मनातील असंतोष व विरोध मिटवून राज्य चालविण्याच्या कामी मवाळपक्षीयांचे सहकार्य मिळवावे हा फाळणी रद्द करण्यामागे एक हेतू होता. निमित्त दिल्ली येथे भरणाऱ्या सम्राटांच्या दरबाराचे होते. एका बाजूने याचा अपेक्षित परिणाम झाला तरी, दुसरीकडे, मुसलमान समाजाला आपले नाक कापले गेले असे वाटले.

मुसलमानांच्या राजनिष्ठेला तडा गेल्यामुळे राष्ट्रसभेच्या नेतृत्वाशी संवाद प्रस्थापित करण्याचा मार्ग एकापरी मोकळा झाला. चळवळ करण्याचे महत्त्व पटले, व सरकारच्या भरवशावर राहणे घातक ठरते हेही लक्षात आले. नंदा लिहितात, 'भारत सरकारचा वरदहस्त व झुकते माप यावर सर्वस्वी विसंबून राहणे कितपत सुरक्षित आहे याविषयी काही मुस्लिम राजकारण्यांच्या मनात आता शंका उत्पन्न झाली. कारण, भारत सरकारवर येथे चाललेल्या राष्ट्रीय आंदोलनांचा दबावही येत राहणार, तसेच इंग्लंडमधील राजकीय वारेही भारत सरकारची धोरणे व भूमिका प्रभावित करणार ही गोष्ट त्यांना दिसत होती. असे जर आहे तर, बहुसंख्याक समाजाशी मुस्लिमांनी सामंजस्य व सहकार्य प्रस्थापित करणे अधिक शहाणपणाचे ठरणार नाही का, असा प्रश्न तरुण मुस्लिम नेते विचारू लागले.'

नव्या नेत्यांपैकी मोहमद अली, मौलाना आझाद, मझहरूल हक यांच्याविषयी नंदा लिहितात, 'सरकारच्या विरुद्ध आवाज उठवायला ते कचरत नव्हते. राजकारण व धर्म यांचे स्फोटक मिश्रण करता येईल असे मुद्दे ते उठवू लागले.'

कानपूरमधील मछलीबाजारातील मशीद सरकार पाडायला निघाले आहे ही अफवा पसरल्यावर ऑगस्ट १९१३ मध्ये कानपूर शहरात मोठी दंगल उसळली. कठोर दडपशाही उपायांनी ती शमविण्यात आली. अनेक जण मारले गेले. अनेकांवर खटले भरले गेले. शासनाविरुद्ध दंगा खपवून घेतला जाणार नाही, हा धडा मुसलमानांना शिकवण्याची भूमिका गव्हर्नरने घेतली. या प्रकरणाचे पडसाद देशभर उमटले. सरकारच्या विरोधात मुसलमान समाज पेटून उठल्याचे दृश्य दिसले. मुसलमान समाज आता अखिल भारतीय पातळीवर जागृत व संघटित झाला होता, मुस्लिम लीगनेही कात टाकली होती, याची एक प्रकारे ही खूण होती. मुस्लिमांची धार्मिक अस्मिता, त्यांची पॅन-इस्लामिक निष्ठा यांना खतपाणी मिळाले होते. तुर्कस्तानच्या संदर्भात इस्लामवर ख्रिश्चन युरोप आघात करीत आहे अशी खोलवर जखम मनाला झाली होतीच. या पार्श्वभूमीवर कानपूर प्रकरणास 'धर्मावर हल्ला' असे रूप देता येत होते. व्हाइसरॉय हार्डिज यांनी हस्तक्षेप करून





गव्हर्नरची अति-कठोर उपाययोजना रद्दबातल केली, दंगलखोरांवर भरलेले खटले मागे घेण्यात आले. नंदा लिहितात, 'चळवळ ओसरली; पण मुस्लिम समाजात खदखदत असलेल्या भावनांचा स्फोट, वीज चमकून जावी तसा झाला होता. या असंतोषाचा फायदा राजकीय उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी करून घेण्याची तरुण राजकारण्यांची क्षमताही प्रकट झाली.'

मात्र, मुस्लिम समाजात उदयास आलेले हे नवे नेतृत्व राष्ट्रसभेमध्ये विलीन होऊन ब्रिटिश राजवटीविरोधी राजकारण करण्यास तयार नव्हते. राष्ट्रसभा ही हिंदू संघटना आहे ही त्यांची भूमिका कायमच होती. फरक एवढाच होता की, राष्ट्रसभेशी युती करून राजकारण करण्यास त्यांची तयारी होती.

अल्पसंख्य असले तरी मुसलमानांचे एक विशेष स्थान आहे, व या कारणाने मुसलमानांचे पारडे पुरेसे वजनदार केले गेले पाहिजे, याबद्दल या नव्या तरुण नेत्यांचे जुन्या, ज्येष्ठ पुढाऱ्यांशी एकमतच होते, ही गोष्ट ध्यानात ठेवली पाहिजे.

पहिल्या महायुद्धात इंग्लंडची पुरती दमछाक झाली. युद्ध जिंकण्यासाठी भारताची साधनसामग्री व मनुष्यबळ फार मोठ्या प्रमाणावर कामी आणावे लागले. अंशतः या ऋणाची भरपाई म्हणून, पण वव्हंशी राजकीय जागृती व असंतोष यांची दखल न घेणे परवडणार नाही हे जाणून, घटनात्मक सुधारणांचा पुढचा हप्ता महायुद्ध संपल्यावर देण्याची भाषा केली जाऊं लागली. याच काळात आयर्लंडच्या धर्तीवर भारतातही 'होमरूल'ची मागणी पुढे आली. टिळक व ॲनी बेझंट यांचे नेतृत्व या चळवळीला लाभले.

हिंदू व मुस्लिम एकत्र येऊन, म्हणजे राष्ट्रसभा व मुस्लिम लीग यांनी संयुक्तपणे जर सुधारणांचा खर्डा तयार केला तर ब्रिटिश राजवटीवर अर्थातच जास्त दबाव येणार होता. या दिशेने उभय पक्षांकडून हालचाली सुरू झाल्या. तोपर्यंतच्या मुस्लिम राजकारणाचे वळण मूलतः बदलण्याची ही गोष्ट होती. जिना हे या काळातले एक प्रमुख नवे तरुण नेते होते.

१९१६ साली लखनौ येथे राष्ट्रसभा व मुस्लिम लीग यांची एकाच वेळी अधिवेशने भरली. त्या वेळी विधिमंडळांमध्ये मुसलमानांना कोठे किती जागा मिळाव्यात, मुस्लिम सभासदांसाठी विभक्त मतदारसंघ असावेत की नसावेत यांसारख्या विवाद्य मुद्द्यांवर समझोता झाला. 'लखनौ करार' म्हणून तो ओळखला जातो. यावेळपावेतो गोखल्यांच्या पश्चात टिळक हे काँग्रेसचे सर्वात प्रभावी नेते बनले होते. घटनात्मक सुधारणांच्या द्वारा कोणते हक्क दिले जावेत, सत्तेचे वाटप कसे केले जावे, प्रशासन यंत्रणेत कोणते बदल केले जावेत या साऱ्याविषयी पण संयुक्तरीत्या मागण्या केल्या गेल्या.

हा समझोता करण्यासाठी राष्ट्रसभेच्या नेत्यांनी फाजील उत्साहापोटी स्वतःच्या राजकीय तत्त्वांना वाऱ्यावर सोडले, असे मागे वळून पाहता स्पष्ट दिसते. मुसलमानांचे प्रतिनिधित्व करणारी संघटना म्हणून लीगचे स्थान मान्य केल्याने राष्ट्रसभा ही भारतातील सर्व जातिजमाती, धर्मीय समाज यांचे प्रतिनिधित्व करणारी राष्ट्रीय संघटना आहे हा दावा खोडून काढण्यास तिने स्वतःच मदत केली. विभक्त मतदारसंघ मोर्ले-मिंटो सुधारणांच्या वेळी लादले गेले होते. आता राष्ट्रसभेनेच त्यांची अधिकृतपणे पुष्टी केली. विभक्त मतदारसंघ द्यावेत ही आता संयुक्तपणे केलेली मागणी होती. झुकते माप पदरात टाकणे (जागांच्या बाबतीत), मुसलमान समाजाला बरोबरीचे वजन देऊ करणे, मुस्लिम समाजाशी संबंधित बाबींच्या संदर्भात ३/४ बहुमताने स्वीकृती दिली नाही तर त्या बाबींसंबंधी विधिमंडळातील मुस्लिम सभासदांना व्हेटोचा अधिकार देऊ करणे या प्रकारच्या गोष्टी स्वीकारल्या गेल्या. नंदा लिहितात, 'सर्व देशाच्या वतीने बोलावयाचे असेल तर मुस्लिम समाजाचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या संघटनेची साथ आवश्यक आहे ही कबुलीच "लखनौ करार" करून काँग्रेसने दिली. समाईक राष्ट्रीयत्व विकसित करण्याची एक विशिष्ट तऱ्हा स्वीकारण्यास संमती देऊन, एकराष्ट्रीयत्वासाठी ही किंमत मोजावयास आपण राजी आहोत हेच राष्ट्रसभेच्या नेत्यांनी लखनौ कराराद्वारे स्पष्ट केले.'

नंदांचे हे भाष्य मार्मिक आहे. वसाहतीचे स्वराज्यही पदरात पडणे अद्याप क्षितिजापलीकडे होते अशा वेळी राष्ट्रसभेच्या नेत्यांचा विवेक इतका दुबळा का बनला? धर्म ही राजकीय विभाजन रेषा म्हणून त्यांनी मान्य का केली? नंदांचे पुढील उद्गार काय घडले ते उघड करून दाखवणारे आहेत : '१९०९ सालच्या घटनात्मक सुधारणांचे शिल्पकार मोर्ले व मिंटो यांच्या मनात एक अपराधी भावना होती की, हिंदू व मुसलमान या दोन जमातींना समान वागणूक न देता मुसलमानांना त्यांनी झुकते माप दिले होते. दहा वर्षांनंतर माँटेग्यू-चेम्सफर्ड यांनी घटनात्मक सुधारणांविषयक अहवालामध्ये, 'लोकशाही व राष्ट्रवाद यांना सुरुंग लावणारी तरतूद' म्हणून विभक्त मतदारसंघाच्या मागणीचे तात्त्विक पातळीवर स्वतःच खंडन केले. पण, त्याच वेळी, काँग्रेस व लीग यांच्यातील करारातील तरतुदींकडे बोट दाखवून निःसंकोचपणे, उजळ माथ्याने विभक्त मतदारसंघ, जादा जागा इ. गोष्टींचे दान मुस्लिम समाजाला देऊन टाकले.'

या करारावरची शाई वाळत नाही तोवर या कराराविरुद्ध मुस्लिम बहुसंख्य असलेल्या पंजाब व बंगाल या प्रांतांमधील लीगच्या नेत्यांनी बंडाचे निशाण फडकवले. कारण या प्रांतांमध्ये अल्पसंख्याक जमातीला वजन देण्याच्या तत्त्वानुसार, त्यांच्या वाट्याला पन्नास टक्क्यांपेक्षा कमी जागा देण्यात आल्या होत्या. राखीव जागा, झुकते माप या तत्त्वांनुसार स्थानिक स्वराज्य संस्था, शासकीय सेवा व विद्यापीठे यांच्यांतही जागांचे वाटप करण्याची मागणी आता पुढे आली. चढत्या प्रमाणात मागण्या पुढे ठेवण्याचे राजकारण सुरू झाले. नंदा लिहितात, 'हिंदू समाजाच्या संदर्भात मुसलमानांच्या पदरात काय काय टाकले गेले पाहिजे या प्रकारच्या मागण्यांच्या बाबतीत, जुने राजनिष्ठ मुस्लिम नेतृत्व आणि राष्ट्रवादी मुस्लिम नेतृत्व यांच्यामध्ये जवळपास काहीच फरक नव्हता.'

– ७ –

पहिल्या महायुद्धाची ऐन रणधुमाळी चालू असताना मुसलमान समाजाची राजनिष्ठा अशा प्रकारे शबल झाली:

आपण एका जागतिक मुस्लिम जमातीचे भाग आहोत हे राजकीय भान मुसलमान समाजातील खानदानी वरिष्ठ वर्गाच्या अस्मितेचा एक घटक होते ही गोष्ट आपण पाहिली. उलेमांच्या व धर्मपंडितांच्या माध्यमाद्वारा कनिष्ठवर्गीय व सामान्य मुसलमानांवरही धार्मिक अंगाने पॅनइस्लामिझमचा प्रभाव कसा होता तेही आपण पाहिले.

मुघल साम्राज्य ऐन वैभवाच्या शिखरावर असताना मुघल सम्राटच स्वतःला 'खलिफा' म्हणवून घेत. सर्वोच्च धर्माधिकारी असण्याचा त्यांचा दावा व्यवहारात हिंदुस्थानपुरता स्वीकारलाही जात होता. पण मुघल साम्राज्य मोडले आणि उमराव, सुभेदार व साहसी शिलेदार यांनी स्वतःची वेगळी राज्ये प्रस्थापित केली, तेव्हा स्वतःच्या राजेपणास अधिमान्यता प्राप्त करून घेण्यासाठी या नव्याने राजे बनलेल्यांपैकी काहींनी अव्वल दर्जाचा विस्तार असलेल्या तत्कालीन तुर्की सम्राटाकडून सनद आणल्याचे प्रकार आढळतात. पुढे हिंदुस्थानात ब्रिटिशांची राजवटच प्रस्थापित झाली. मग सर्व जगात इस्लामची पताका उंच फडकावीत राहणारे एक तुर्की साम्राज्यच एकमेव उरले. पराभूत हिंदी मुसलमानांची आत्मसन्मानाची भावना तुर्कस्तानच्या व सम्राटाच्या भवितव्याशी निगडित झाली हेदेखील आपण पाहिले.

एकोणिसाव्या शतकात ब्रिटन व (झारच्या आधिपत्याखालील) रशिया ही मध्यपूर्व, मध्य आशिया या भागांत प्रतिस्पर्धी साम्राज्यवादी राष्ट्रे होती. त्या वेळी दोघांचीही धडपड पृथ्वीवर आपले प्रभुत्व-क्षेत्र वाढविण्याची होती.

स्वतःच्या आंतरराष्ट्रीय साम्राज्यवादी विस्ताराच्या राजकारणाचा भाग म्हणून तुर्की साम्राज्याची पुष्टी करण्याचे धोरण ब्रिटिशांनी अंगिकारले, व हिंदी मुसलमानांची पॅन-इस्लामिक भावना या कामी उपयोगी म्हणून जोपासली. रशियाच्या विरोधात ब्रिटिश साम्राज्यसत्ता ही मुसलमानांच्या खलिफास व त्याच्या साम्राज्यास संरक्षण देणारे मित्र-साम्राज्य आहे, ही प्रतिमा निर्माण केली गेली.

तुर्की साम्राज्यावरील प्रहारांना 'ख्रिश्चन लोक व राष्ट्रे यांची मुक्तता' असा रंग देण्यात युरोपीय राजकारणी यशस्वी झाले तेव्हा ब्रिटनही तुर्की साम्राज्याचे लचके तोडण्याच्या राजकारणात सहभागी झाले. १८७७ नंतर तुर्की साम्राज्याच्या विघटनास आरंभ झाला. नंदा लिहितात, 'अनेक मुस्लिम विचारवंतांना जागतिक मुस्लिम समाजाचे पुनरुत्थान कसे घडून येईल, सर्व मुसलमान एक कसे होतील याची चिंता उत्पन्न झाली त्याच काळात नेमके तुर्की साम्राज्य संकटात सापडायला सुरुवात झाली, ही उपरोधाची बाब होय... भारतात मुसलमानी अंमल अनेक शतके होता. त्या काळात तुर्कस्तानविषयी या प्रकारची निष्ठा वा आस्था येथील मुसलमान समाजाला कधीच वाटली नव्हती. पण एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस मुसलमान समाजाच्या मोठ्या भागाला तुर्कस्तानच्या भवितव्यात खोल व उत्कट आस्था उत्पन्न झाली ही वस्तुस्थिती होती हे निःसंशय.' सय्यद अहमद खान यांचे पुढील उद्‌गार भावनांची तीव्रता प्रकट करीत असतानाच मुस्लिम मानसिकतेवर प्रकाश टाकतात : 'तुर्कस्तान पादाक्रांत केले गेले तर ती एक मोठी शोक करण्याची गोष्ट ठरेल. कारण ती शेवटचीच इस्लामी महासत्ता अजून शिल्लक आहे. जर तीही नष्ट झाली तर, स्वतःची मायभूमी नसलेल्या ज्यू जमातीसारखी आमचीही स्थिती होऊन जाईल अशी आम्हांला भीती वाटते.' हे उद्‌गार काढणारे सय्यद अहमद तुर्की सम्राटाचे खलिफापण पूर्णपणे अमान्य करणारे होते ही गोष्ट येथे मुद्दाम ध्यानात घेण्यासारखी आहे. मुद्दा असा की, राजकीय अंगाने 'राज्यकर्त्यां'चे मानस जपणारा वरिष्ठ वर्ग तर धार्मिक अंगाने सर्वसाधारण मुसलमान तुर्कस्तानशी जोडलेला होता.

हिंदी मुसलमान समाजाने स्वतःची अशी मानसिकता बनविली असल्याने तुर्की साम्राज्याच्या विघटनाच्या घटनेने त्यांना आभाळ कोसळल्यासारखे झाले. पराभूत तुर्की साम्राज्यावर व सम्राटावर लादलेल्या अपमानास्पद अटी म्हणजे त्यांना स्वतःच्या जखमेवर





मीठ चोळल्यासारखे वाटले. तुर्की साम्राज्यात मुस्लिम समाजाची पवित्र धर्मस्थळे असलेला प्रदेश पण होता. या प्रदेशांवर तरी खलिफा या नात्याने तुर्कस्तानचे प्रभुत्व कायम ठेवले जाईल, खलिफा म्हणून सम्राटाचे स्थान लक्षात घेऊन आदर केला जाईल अशी येथील मुसलमान समाजाची ब्रिटनकडून अपेक्षा होती. तुर्की साम्राज्यातल्या अनेक मुस्लिम टोळ्या व जमाती यांना तुर्की प्रभुत्व झुगारून स्वतंत्र व्हावयाचे होते. अशा जमाती व त्यांचे महत्त्वाकांक्षी पुढारी यांची मध्यपूर्वेतील आघाडीवर महायुद्धात ब्रिटिशांनी मदत घेतली होती आणि त्यांना गुप्ततेने वचने दिली होती. या गुप्त तहनाम्यांमधील तरतुदी जशा उघड झाल्या तशी देशभर मुसलमानांमध्ये संतापाची लाट उसळली.

जवळपास वीस-पंचवीस वर्षे तुर्की साम्राज्यावरील वेळोवेळी होणाऱ्या प्रहारांमुळे हिंदी मुसलमान समाज खोलवर दुखावला जात राहिला होता. महायुद्धाच्या काळात ब्रिटन आणि तुर्कस्तान हे परस्परांचे शत्रू म्हणून युद्धात उतरल्यावर मुसलमानांच्या निष्ठेने विलक्षण ताण सहन केला होता. या सर्व काळात हिंदी मुसलमान समाजाच्या राजकीय नेतृत्वाने अंतिमतः ब्रिटिशांना असलेली आपली राजनिष्ठा टिकवून धरली होती. तुर्की साम्राज्य काही आता टिकत नाही हे स्पष्ट झाले होते; पण युद्धात पराभव झाला तरी तुर्कस्तान या इस्लामिक सत्तेला नव्या रचनेत मानाचे स्थान राहील, असे स्पष्ट आश्वासन ब्रिटिश पंतप्रधानांनी दिले होते. हा शेवटचा आशेचा धागाही युद्धसमाप्तीनंतर जेव्हा तुटला तेव्हा मुसलमान समाजाचा धीर सुटल्यासारखा झाला.

युद्धाच्या काळात ब्रिटिश राजवटीने मोहमद अली व शौकत अली हे बंधू, अबुल कलाम आझाद यांना स्थानबद्ध करून ठेवले होते. १९११ नंतरच्या काळात त्यांनी मुसलमानांमध्ये पॅन-इस्लामिक भूमिकेचा जहाल भाषेत प्रचार केला होता. त्यांनी चालविलेली वृत्तपत्रे अतिशय लोकप्रिय झाली होती. मुसलमानांची निष्ठा ही प्रदेशाधिष्ठित राष्ट्र-राज्याला नसते व नसली पाहिजे; मुसलमान हा खरा मुसलमान असेल तर तो नेहमीच जगभर पसरलेल्या मुस्लिम जमात या 'राष्ट्रा'चाच घटक असतो, असे त्यांच्या प्रतिपादनाचे सार होते. या मुस्लिम राष्ट्राचे प्रतीक असलेल्या तुर्की साम्राज्यावर आघात करणाऱ्या ख्रिश्चन सत्तांविरुद्ध मुसलमानांनी कंबर कसली पाहिजे, असे त्यांचे आवाहन होते.

एकीकडे दडपशाही, गर्भित धमक्या व आश्वासने यांचा वापर करून, तर, दुसरीकडे, हिंदी मुसलमानांमधील भावनेची तीव्रता ध्यानात घेऊन, इंग्लंडमधील मंत्रिमंडळाच्या काहीशी विरोधात तुर्कस्तानला सहानुभूती प्रकट करणारी भूमिका घेऊन हिंदुस्थानातील ब्रिटिश शासनाने कसेबसे निभावून नेले होते.

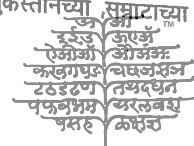
१९१८ च्या अखेरीस मुस्लिम लीगचे अधिवेशन भरले तेव्हा तुर्की साम्राज्याला दिली गेलेली कस्पटासमान वागणूक, आश्वासनांना फासलेला हरताळ, आणि खलिफाची सत्ता धार्मिकदृष्ट्या पवित्र भूप्रदेशांवरूनही हटविली जाण्यामधून खलिफाची झालेली मानहानी हेच प्रमुख विषय ठरले. यांपैकी कोणत्याही बाबीच्या संबंधात हिंदी मुसलमान काहीसुद्धा करू शकण्याच्या स्थितीत नव्हते. त्यांचा संताप वांझोटा होता. त्यांचा संपूर्ण पराभव झाला होता.

एक मात्र झाले. हिंदी मुसलमान जमात ब्रिटनशी इतःपर राजनिष्ठ राहू इच्छीत नव्हती. ते राजद्रोही बनले होते. पण मग काय करावयाचे हे त्यांना काहीच सुचत नव्हते. त्यांची कोंडी झाली होती. मोहंमद अली हे वस्तुतः अलीगढ व ऑक्सफर्ड विद्यापीठाचे पदवीधर. पण तेही किती प्रक्षुब्ध झाले होते ही गोष्ट त्यांनी व्हाइसरॉयना लिहिलेल्या पत्रातून दिसून येते. एप्रिल १९१८ मध्ये ते लिहितात की, 'हिंदी मुसलमानांसमोर दोनच पर्याय आहेत, एक तर त्यांनी जिहाद (धर्मयुद्ध) पुकारावा किंवा हिज्रत (देशांतर).'

याच काळात मॉंटेग्यू-चेम्सफर्ड घटनात्मक सुधारणांविषयीच्या हालचाली व वाटाघाटी चालू होत्या. या सुधारणांचे स्वागत करावे, आणि त्या राबवाव्यात याकडे राष्ट्रसभा व मुस्लिम लीग यांच्या नेत्यांचा कल होता. या दोन संघटनांनी संयुक्तपणे मागण्या सादर केल्या. तुर्की साम्राज्याचा जरी अंत अटळ असला तरी, मुस्लिम जमातीच्या दृष्टीने खलिफा या पदाचे महत्त्व ओळखून तुर्कस्तानच्या ताब्यात अरबस्तानचा प्रदेश कायम ठेवण्याचा आग्रह ब्रिटनने राखला असता तर, हिंदी मुसलमानांचा असंतोष शमला असता. हिंदी मुसलमान समाजाची राजनिष्ठा किती महत्त्वाची आहे, आणि असंतोष किती सार्वत्रिक व तीव्र आहे याची जाण असलेले हिंदुस्थानातील ब्रिटिश प्रशासन व भारतमंत्री या प्रसंगी उघडपणे ब्रिटिश पंतप्रधान व मंत्रिमंडळ यांच्या विरोधात जाहीरपणे भूमिका घेत आहेत असे दृश्य दिसले.

पण तुर्की साम्राज्याविषयी ख्रिचन राष्ट्रांमध्ये घृणेची भावना फार तीव्र होती. पाशवी, क्रूर, सैतानी, पिसाट राजवट म्हणून तुर्की राजवटीची प्रतिमा निर्माण करण्यात आली होती. त्यातच, मध्यपूर्वेच्या भूभागात आपले राजकीय प्रभुत्व प्रस्थापित करण्यात ब्रिटिश साम्राज्यवादाचे हितसंबंध गुंतलेले होते. त्यामुळे, हिंदुस्थानातील ब्रिटिश प्रशासनाचे/भारतमंत्र्यांचे म्हणणे डावलून, अद्यापिही राजनिष्ठ राहण्यास उत्सुक असलेल्या मुस्लिम नेतृत्वाचीही उपेक्षा करून, इंग्लंडच्या मंत्रिमंडळाने इस्लाम धर्माची पवित्र स्थळे असलेला प्रदेशही तुर्कस्तानच्या सम्राटाच्या – म्हणजे

अनुक्रमणिका





खलिफाच्या – आधिपत्याखाली ठेवला नाही, त्याने 'खलिफा' हे अधिकारपद धारण करण्यासही पाठिंबा दिला नाही. त्यामुळे अखेरीस आपली सर्व आर्जवे निष्फळ ठरली, आपल्या धमक्यांना भीक घातली गेली नाही, असे हिंदी मुसलमानांना अनुभवास आले.

खरोखरच तशी वेळ आली तर आपण ब्रिटिश साम्राज्याला हिंदुस्थानात कोणत्या प्रकारे आव्हान देणार, वा आपली इस्लामनिष्ठा प्रकट करणार, याचा थंड डोक्याने भडक डोक्याच्या मुस्लिम नेत्यांनी विचार केलेला नव्हता. भावना अनेक वर्षे भडकवल्या गेल्या होत्या. आता कसोटीचा क्षण आला होता.

लोकलढा कसा उभा करावा याविषयी स्पष्टता नाही, अनुभव नाही अशा पेचात सापडलेले मुस्लिम नेते गांधींकडे वळले. गांधींचे त्यांनी केवळ मार्गदर्शन मागितले असे नाही. त्यांनी गांधींकडे नेतृत्वही करण्याची मागणी केली.

– ८ –

दक्षिण आफ्रिकेत जवळपास वीस वर्षांइतका काळ हिंदी लोकांच्या हक्कांसाठी जागृती, संघटन व लढे असे त्रिविध स्वरूपाचे कार्य अभिनव पद्धतीने बऱ्यापैकी यशस्वीरीत्या पार पाडून महात्मा गांधी १९१५ साली भारतात परतले होते. त्यांची कीर्ती देशभर पसरलेली होती. असे दिसते की, या माणसाजवळ एक प्रकारची दैवी शक्ती आहे अशी भावना देशात, विशेषतः सर्वसामान्य लोकांमध्ये सार्वत्रिक होती. राष्ट्रसभेच्या राजकारणात ते सहभागी कसे होतात व कोणत्या पक्षाच्या – जहाल की मवाळ – बाजूने आपले वजन टाकतात हे पाहण्यासाठी नेते उत्सुक होते.

१९१५ ते १९१९ या काळात गांधींची वक्तव्ये, त्यांनी घेतलेल्या भूमिका, त्यांनी हाती घेतलेले प्रश्न आणि त्यांची लढा करण्याची तंत्रं व पद्धती या सगळ्यांमुळे ब्रिटिश राज्यकर्ते व राजकीय नेते बुचकळ्यात पडले. त्यांची भाषा धार्मिक-आध्यात्मिक, जीवन साधे व व्रतस्थ, त्यांची तळमळ समाजसुधारकाची. एका अंगाने ब्रिटिश साम्राज्याचे शंभर टक्के राजनिष्ठ नागरिक असल्याप्रमाणे ते भूमिका घेत. पण राजनिष्ठेच्या नावानेच ते जो मुद्दा ज्या पद्धतीने लावून धरीत त्यामुळे ते राजद्रोही भूमिकेवर हुशारीने राजनिष्ठेचे पांघरूण तर घालत नाहीत ना, अशी शंका उत्पन्न होई. वरिष्ठ ब्रिटिश सनदी प्रशासकांपैकी ज्यांना गांधींविषयी उबग, तिटकारा वा वैताग वाटला नाही अशा फारच थोड्या व्यक्ती असतील. हिंदी पुढाऱ्यांचीही स्थिती काहीशी अशीच होती. लोकांवर मोहिनी व पकड असलेले हे शक्तिशाली व्यक्तित्व आहे हे मात्र सर्वांना अनुभवास येत होते. लढाऊपणात ते सरस आहेत हेही येथे उभारलेल्या दोन-तीन संघर्षांमध्ये दिसून आले होते. गांधींना स्वातंत्र्याचे राजकारण करावयाची जबर आकांक्षा आहे ही गोष्ट तेच बोलून दाखवीत होते. पण इंग्रजांच्या मुक्तीसाठी हिंदुस्थानच्या स्वातंत्र्याचे राजकारण करण्याची विक्षिप्त भाषा ते करीत होते.

सशस्त्र क्रांतिकारक गट व जहाल प्रक्षोभक राजकारणी यांचा वेळीच बंदोबस्त करण्याच्या दृष्टीने, घटनात्मक सुधारणांचा पुढचा हप्ता देत असतानाच, दडपशाहीचे सर्वाधिकार शासनाच्या हाती देणारे विधेयक – रौलट बिल – १९१९ मध्ये केंद्रीय विधिमंडळात सरकारने मांडले. सर्व हिंदी सभासदांचा एकमुखी विरोध असतानाही ते संमत झाले. इतर पुढाऱ्यांना, नव्या सुधारणांच्या राबवणुकीत, त्यातून हाती येणाऱ्या सत्तेमध्ये रस असल्याने, एरवी, विरोध करून झाल्यावर मामला तिथेच संपुष्टात आला असता.

पण, या कायद्यांच्या विरोधात सत्याग्रह लढा उभारण्याची गोष्ट गांधींनी केली. त्यांच्या दृष्टीने ही बाब आत्मसन्मानाशी निगडित होती. ब्रिटिश साम्राज्य व हिंदी जनता दोघांच्याही हिताच्या दृष्टीने, मुक्तीच्या दृष्टीने, या कायद्याच्या रूपाने जे असत्य प्रस्थापित केले जात होते ते धिक्कारणारा सत्याग्रह करणे हे कर्तव्यच होते, ही गांधींची भूमिका.

गांधींचा हा विचार, त्यामागील तर्क किती लोकांना समजला होता हा प्रश्नच आहे. पण वेगवेगळ्या आर्थिक, राजकीय व सामाजिक कारणांनी लोकांमध्ये प्रक्षोभ व असंतोष होता. एक सबंध तरुण पिढी झुंजार नेतृत्वाची वाट पाहात होती. या पिढीला टिळकांच्या पिढीतले जहालही मवाळ झाल्याचे अनुभवाला आले होते. 'हा अन्याय आम्ही सहन करणार नाही' अशा राणा भीमदेवी आरोळ्या ठोकायच्या व वाटाघाटींसाठी इंग्लंडला शिष्टमंडळे घेऊन जायची यापेक्षा काही वेगळे करण्याची क्षमता गांधींनी दक्षिण आफ्रिकेत व हिंदुस्थानातही प्रकट केली होती. त्यामुळे, देशभर हरताळ पाळला जावा व सभा भरवून लोकांनी आपला निर्धार व्यक्त करून लढ्यास आरंभ करावा असे आवाहन १९१९ च्या मार्च महिन्यात त्यांनी जेव्हा केले तेव्हा निर्धारित ६ एप्रिलला अभुतपूर्व प्रतिसाद मिळाला. मात्र जवळपास सर्व ज्येष्ठ व प्रतिष्ठित नेत्यांनी गांधींच्या निःशस्त्र प्रतिकाराच्या लढ्यास विरोध केला, हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

पण या पहिल्याच पावलामुळे देशात जो हिंसाचार माजला तो पाहून गांधी अस्वस्थ झाले. विशेषतः, आंदोलनात सहभागी न होणाऱ्या लोकांवर – पारशी, इंग्रज आदी – हल्ले झाले, लोकांनी दंगल माजवली तेव्हा सत्याग्रह लढ्यासाठी लोकांची

अनुक्रमणिका

अजून पूर्वतयारी झालेली नाही अशा निष्कर्षावर गांधी आले. त्यांनी १८ एप्रिल रोजी आंदोलन स्थगित केले. पण त्याआधी १३ एप्रिल रोजी जालियनवाला बागेतील हत्याकांड होऊन चुकले होते.

ब्रिटिश प्रशासन आणि ब्रिटिश पार्लमेंट, वृत्तपत्रे व वरिष्ठवर्गीय यांच्याकडून जालियनवाला हत्याकांडाचे जेव्हा सरसकट समर्थन झाले तेव्हा लोक खरे प्रक्षुब्ध झाले. रौलट कायदा तसा कागदावरच होता तर ही दडपशाही प्रत्यक्षातली होती. अवघ्या २२ दिवसांमध्ये आंदोलन परत घ्यावे लागले म्हणून गांधींची नाचक्की न होता, वा ते लोकांच्या मनातून न उतरता, उलट लोकांच्या नजरेत उच्च नैतिक दर्जा असलेले ते श्रेष्ठ नेते ठरले. लोकलढा उभारण्याची, त्याचे नेतृत्व करण्याची क्षमता असलेले एकमेव अनुभवी नेते अशी त्यांची कीर्ती झाली.

– ९ –

खिलाफत चळवळ गांधींनी उपस्थित केली नव्हती. पॅन-इस्लामिझमचा प्रभाव ही जुनी, मुरलेली गोष्ट होती. या धार्मिक स्वरूपाच्या प्रक्षोभाला राजकारणी नेत्यांनी, विशेषतः आधुनिक राष्ट्रवादाचे राजकारण करणाऱ्या हिंदू व मुस्लिम नेत्यांनी पाठिंबा का दिला, असा प्रश्न विचारता येईल.

मुसलमान समाजाच्या नेत्यांनी राष्ट्रसभेच्या राजकारणापासून समाजाला बाजूला ठेवले होते. पण, आता, मुसलमान समाजाची राजनिष्ठा कशी नष्ट होईल व तेही ब्रिटिशविरोधी भूमिका कशी घेतील याचे उत्तर मुसलमानांमधील नवे तरुण नेतृत्वही शोधत होते. म्हणून, तुर्कस्तान व खिलाफत या मुद्द्यांवरून जेव्हा समाजमानस ब्रिटिशविरोधी बनू लागले, तेव्हा या गोष्टीचे स्वागतच केले गेले. शिक्षित व खानदानी वरिष्ठवर्गीय मुस्लिम नेत्यांना लोकांना बरोबर घेऊन वंगभंग चळवळीसारखी चळवळ करण्याची गरज जेव्हा भासली, तेव्हा धार्मिक मुद्दे उपस्थित करणे हा सामान्य मुसलमान समाजापर्यंत पोचण्याचा हुकमी मार्ग आहे ही गोष्ट लक्षात आली. नेतृत्व स्वतःही सनातनी वळणाचे होते ही गोष्ट आपण पाहिलीच; पण जिनांसारख्या अगदी निधर्मी, आधुनिक नेत्यानेही धर्म आणि राजकारण यांची अशी सांगड उपयोगी ठरते हे पाहिल्यावर त्याचा फायदा घेण्याचेच धोरण अंगिकारले.

तुर्की साम्राज्य व खिलाफत या मुद्द्यांमध्ये राष्ट्रसभेच्या मुस्लिमेतर पुढाऱ्यांना कोणताच रस नव्हता. पण मुसलमान नेतृत्व व समाज ब्रिटिशांच्या विरोधाचे राजकारण करण्यास प्रवृत्त होत आहे यात त्यांना निश्चितच रस होता. त्यामुळे सर्वच पुढाऱ्यांनी खिलाफत व तुर्कस्तानवरून केल्या जाणाऱ्या मागण्यांना आपला पाठिंबा व्यक्त केला. उलेमांच्या, मुल्ला-मौलवींच्या राजकारण प्रवेशाचे त्यांनी स्वागत केले. मोहंमद अली, शौकत अली, आझाद प्रभृतींच्या स्थानवद्धतेविरुद्ध आवाज उठविला. हे सर्व राजकारणी डावपेच होते.

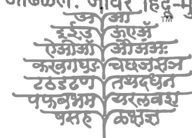
गांधी या सर्व प्रश्नाकडे अगदी वेगळ्या भूमिकेतून पाहत होते. सच्ची धर्मनिष्ठा हे राजकारणाचे खरे अधिष्ठान आहे अशी त्यांची धारणा होती. या अंगाने धर्मनिष्ठेला आवाहन केले जात आहे याविरुद्ध त्यांचा आक्षेप नव्हता. धर्माधिष्ठित राजकारण म्हणजे उच्चतर सत्य व नैतिकता यांच्या बैठकीवरून केले जाणारे राजकारण अशी त्यांची भूमिका होती.

राजकारणासाठी धर्म जागवायचा म्हणजे राजकारणासाठी लोकांच्या धर्मश्रद्धेचा वापर एक सोयीचे साधन म्हणून करावयाचा हे त्यांना मान्य नव्हते. लोकांचा धर्म जागवायचा याचा अर्थ प्रत्येक धर्म ज्या उदात्त नैतिक-आध्यात्मिक मूल्यांची शिकवण देतो ती शिकवण राजकारणात प्रत्यक्ष आचरणात आणावयाची, अशी त्यांची दृष्टी होती.

त्यांच्या दृष्टीने हिंदी मुसलमानांच्या आत्मसन्मानाचा हा प्रश्न होता. जे शासन विश्वासघात करते व त्याविषयी बेपर्वाई प्रकट करते त्या शासनाच्या संदर्भात स्वतःचा आत्मसन्मान राखला जाईल व, त्याच वेळी, शासनकर्त्यांना स्वतःचे धोरण, वागणूक यांचा पुनर्विचार करावा लागेल या दृष्टीने कोणते वर्तन करणे योग्य ठरेल? हा त्यांच्या दृष्टीने कळीचा प्रश्न होता. एका अर्थी, तुर्कस्तानचे काय होते, तुर्की सम्राटाचे खलिफा म्हणून पद/राज्य कायम राहते किंवा नाही या गोष्टी अप्रस्तुत होत्या. हिंदुस्थानात मुसलमानांनी, सच्चे मुसलमान म्हणून आपले जीवन कसे जगावे, येथील इतर समाजांशी त्यांचे संबंध कसे असावेत, येथे कोणत्या प्रकारचे राज्य अस्तित्वात यावे, कोणत्या प्रकारचे सहजीवन फुलावे, हे खरे प्रश्न होते. याची उत्तरे धार्मिक (आध्यात्मिक-नैतिक) बैठकीतूनच खऱ्या अर्थाने मिळणार होती.

खिलाफत चळवळीतल्या गांधींच्या सहभागाला आणखी एक पदर होता. हिंदू-मुसलमानांचे हिंदी म्हणून ऐक्य दक्षिण आफ्रिकेत त्यांनी प्रस्थापित केले होते. धर्मनिष्ठा ऐक्याच्या आड वस्तुतः येत नाही याचा त्यांना अनुभव होता. उलट धार्मिकतेमधूनच कमालीचा त्याग करण्याचे, दडपशाही सोसण्याचे, आणि त्याही स्थितीत निर्धार टिकवून लढत राहण्याचे बळ दक्षिण आफ्रिकेत सामान्य लोकांना मिळाले होते.

हिंदुस्थानात परतल्यावर त्यांना जातपात, विशेषतः स्पृश्यास्पृश्यता आणि धार्मिक भेद यांनी येथील समाजजीवन व राजकारण दूषित झालेले आढळले. जोवर हिंदू-मुसलमान ऐक्य





प्रस्थापित होत नाही, अस्पृश्यता व उच्चनीच भेदभाव टिकून आहे तोवर हिंदुस्थान खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र होणार नाही असे त्यांचे म्हणणे होते.

मुसलमान समाजाच्या व्यथेशी, त्याच्या भावनांशी समरस होण्याच्या दृष्टीने, त्याच्यावरोवर खांद्याला खांदा लावून कार्य करण्याच्या दृष्टीने खिलाफत चळवळ ही एक अपूर्व संधी आहे ही त्यांची भूमिका होती. तो मुसलमानांचा प्रश्न आहे, हा हिंदूंचा प्रश्न आहे अशी वृत्ती योग्य नाही; सर्व हिंदी लोकांचे प्रश्न सर्वांचेच आहेत, ही वृत्ती रुजणे त्यांना महत्त्वाचे वाटत होते.

साधने जर योग्य व नैतिक असली, आणि सर्व पथ्ये सांभाळली गेली, तर एखादे आंदोलन लौकिकदृष्ट्या यशस्वी नाही झाले तरी, व्यक्तीचे व समाजाचे पाऊल पुढेच पडते, हे त्यांचे अनुभवसिद्ध मत होते. फळाची वासना न वाळगता, अनासक्त वृत्तीने कर्म करावे ही गीतेची सर्वोच्च शिकवण त्यांनी आत्मसात केली होती.

या अनेकांगी भूमिकेमधून गांधींनी खिलाफतचा प्रश्न हा स्वतःचाच प्रश्न मानला. पण त्याच वेळी हेही स्पष्ट केले की, त्यांचा सहभाग व नेतृत्व हवे असेल तर ते काही शर्तींवरच मिळू शकेल. या शर्ती तशा कठोर होत्या. गांधींनी एका पत्रात म्हटले, 'या जटिल प्रश्नाची समाधानकारक सोडवणूक व्हायची असेल तर, भारतीय मुसलमानांना त्यांचे उद्दिष्ट, साध्य काय याचे स्पष्ट भान असणे तर आवश्यक आहेच, पण कमालीचा त्याग करण्याची त्यांची तयारी असावी लागेल. जर आत्मसमर्पणाची त्यांची तयारी नसेल तर, त्यांनी किमानपक्षी मला चळवळीमधून हद्दपार केले पाहिजे. राजनैतिक वाटाघाटींच्या मार्गाने पदरात चार गोष्टी पडल्या आणि प्रतिष्ठा राखली गेली, या प्रकारचे यश मी त्यांना मिळवून देईन या भ्रमात त्यांनी राहू नये. आत्मसमर्पणाच्या निरुंद, काटेरी पण चोख सत्याच्या मार्गावरून वाटचाल करावयाचा त्यांचा निर्धार असेल तर वाटाड्या म्हणून मी त्यांना रस्ता दाखविण्याचे काम करू शकतो.'

बेताल प्रक्षोभक भाषणे हा खिलाफतच्या नेत्यांचा विशेष होता. अफगाण सैन्याला ब्रिटिशांविरुद्ध आमंत्रित करण्याची, स्वारीचे स्वागत करण्याची भाषाही अनेकांनी केली. देशांतर वा धर्मयुद्ध हे दोन पर्याय आता उरले, असे अबुल कलाम आझाद यांनी म्हटले. सहनशीलतेचा अंत झाला होता. पण, 'असा आततायी उतावीळपणा हा पागलपणात अटळपणे परिणत होतो. आणि त्याचे पर्यवसान हिंसेत झाल्याशिवाय राहणार नाही. हिंसा आत्मघातकी आहे ही गोष्ट मी सर्वांना पटवून देऊ शकलो तर किती चांगली गोष्ट होईल' असे गांधी म्हणाले. इंग्रजी शिक्षण घेतलेले सुधारकी मुसलमान आणि सर्वसामान्य अशिक्षित वा अर्धशिक्षित मुसलमान, सर्वच जण खिलाफतीच्या मुद्द्यावरून वेडाने झपाटल्यासारखे झाले होते. ब्रिटिशविरोधी ठोस कृती करण्यासाठी प्रचंड दडपण नेतृत्वावर उत्पन्न झाले. पण नेमके काय करावे हेच नेत्यांना कळत नव्हते. कारण पारंपरिक अर्थाने सशस्त्र धर्मयुद्ध व देशांतर हे दोन्ही पर्याय वस्तुनिष्ठ व व्यवहार्य नव्हते. म्हणून त्यांना गांधींचे नेतृत्व हवे होते. मात्र, गांधींची आत्मक्लेशाची, सत्याग्रहाची व अहिंसेची भाषा त्यांना अपरिचित होती.

कृतीच्या, लढ्याच्या पातळीवर गांधींना पर्याय न दिसल्याने, गांधींच्या नेतृत्वाखाली असहकाराचा चार टप्प्यांमधील कार्यक्रम स्वीकारला गेला. पहिल्या टप्प्यात पदव्या, मानसन्मान, पदके आदी यांचा त्याग करणे, दुसऱ्या टप्प्यात सरकारी नोकरीचा त्याग करणे, तिसऱ्या टप्प्यात सैन्य व पोलीस दलांमधून राजीनामे देणे, आणि चौथ्या टप्प्यात कर भरण्यास नकार देणे असा कार्यक्रम जाहीर करण्यात आला.

गांधींनी खिलाफत प्रश्नात स्वतःला जे गुंतवून घेतले होते त्याविषयी त्यांचे निकटवर्ती मित्र व सहकारी यांनाही, हे कितपत योग्य घडते आहे, याविषयी शंका होती. गांधींना काय वाटत होते? नंदा लिहितात, 'मुसलमान बांधवांविषयी भेदांचा लोप घडवून आणणारे उत्कट प्रेम प्रकट करण्याची, त्यांच्याशी सहानुभावाने एकरूप होण्याची उदात्त कृती करण्याची ही एक नामी संधी चालून आली आहे असे त्यांना वाटले.'

गांधी अद्यापिही राष्ट्रसभेचे ज्येष्ठ व श्रेष्ठ नेते म्हणून मान्यता पावले नव्हते, ही गोष्ट येथे ध्यानात घेतली पाहिजे. खिलाफतचे नेतृत्व करण्याचा निर्णय त्यांचा एकट्याचा निर्णय होता. या सुमारास त्यांनी 'यंग इंडिया'मध्ये लिहिले, 'कृतीचा कार्यक्रम कोणता हाती घ्यावा, पथ्ये कोणती पाळावीत वगैरे बाबतीत मी मार्गदर्शन करीत आहे, सल्ला देत आहे या अर्थाने घेतले तर मी (खिलाफत चळवळीचे) नेतृत्व करीत आहे. पण मुस्लिम लोकमताचे प्रतिनिधित्व मी करीत असल्याचा भ्रम मला नाही. मुसलमानांना काय वाटतेय हे मला उमगते तसे मी मांडीत आहे, आणि तेवढेच मी करू शकतो... मी कार्याची योजना आखू शकतो.. पण ती अंमलात आणण्याचे काम मुस्लिम कार्यकर्त्यांचेच आहे. चळवळीचे प्रत्यक्ष कार्य त्यांनीच करावयाचे आहे. ह्या अर्थाने तिचे नेतृत्वही करावयाचे आहे. यात त्यांनी माझ्यासारख्या मित्रांची मदत घ्यावी. पण तशीच वेळ आली तर, आमच्यासारख्या मित्रांची मदत न घेताही वा मदत न मिळाली तरी, त्यांनीच चळवळ चालवावयाची आहे.'

अनुक्रमणिका

– १० –

मागे वळून पाहताना लक्षात येते की, जालियनवाला बागेतील हत्याकांडाची सारवासारव ज्या प्रकारे ब्रिटिश शासनाने केली, येथे व इंग्लंडमध्ये या अमानुष कत्तलीनंतरही त्या कृत्याला जे समर्थन प्राप्त होताना आढळले त्याचा गांधींच्या मनावर फार खोलवर आघात झाला होता. असे असतानाही, मॉंटेग्यू-चेम्सफर्ड सुधारणा राबविण्यासाठी योग्य ते वातावरण निर्माण करण्यासाठी गांधी शर्थीने प्रयत्न करीत राहिले.

हिंदुस्थानातील ब्रिटिश शासनच नव्हे तर इंग्लंडमधील सत्ताधारी हेदेखील विश्वासपात्र राहिले नाहीत या निष्कर्षावर ते पोचल्यावर मात्र आत्मसन्मानासाठी या शासनाशी हिंदी जनतेने असहकार करणे हेच एक कर्तव्य ठरते असा त्यांच्या मनाचा निर्णय झाला. मे १९२० मध्ये भरलेल्या राष्ट्रसभेच्या महासमितीच्या (ए.आय.सी.सी.) बैठकीत त्यांनी राष्ट्रसभेने शासनाशी असहकार पुकारावा असा प्रस्ताव पुढे ठेवला.

राष्ट्रसभेच्या अन्य ज्येष्ठ नेत्यांना गांधींच्या या टोकाच्या भूमिकेने आश्चर्याचा धक्का बसला. पण रौलट कायद्याविरुद्धच्या अवघ्या २२ दिवसांच्या आंदोलनाने गांधींची जनमानसावरची पकड स्पष्ट झाली होती. त्यामुळे गांधींची सूचना सरळसरळ अमान्य करण्याचा धोका पत्करणेही त्यांना धोरणीपणाचे वाटले नाही. रौलट सत्याग्रह गांधींनी राष्ट्रसभेच्या चौकटीच्या बाहेर राहून केला होता. राष्ट्रसभेने नकार दिला असता तरी खिलाफतच्या मुद्द्यावरून उत्पन्न होत असलेल्या असहकार आंदोलनाचे नेतृत्व गांधी करणारच होते. गांधींच्या हाकेला प्रतिसाद देऊन मुसलमानेतर समाजही जर राष्ट्रसभेकडे पाठ फिरवून जालियनवाला हत्याकांडावरून असहकार आंदोलनात उतरला तर राष्ट्रसभेच्या नेत्यांची गोची होणार होती. निवडणुका लढवून विधिमंडळामध्ये ते गेले, अधिकारग्रहण त्यांनी केला तर, ब्रिटिशांमुळे लाचार बनणारे असा त्यांचा बदलौकिक होणार होता.

राष्ट्रसभेचे विशेष अधिवेशन सप्टेंबर १९२० मध्ये बोलवावे व त्या अधिवेशनात राष्ट्रसभेच्या प्रतिनिधींचा कौल घ्यावा असा निर्णय केला गेला. या अधिवेशनात जर गांधींचा पराभव झाला तर मग गांधींची आपोआप कोंडी होणार होती. गांधींच्या नेतृत्वाच्या कसोटीचा हा क्षण होता. गांधींनी हे आव्हान स्वीकारले. सप्टेंबर १९२० चे विशेष अधिवेशन व नंतर डिसेंबर १९२० मध्ये भरलेले रीतसर वार्षिक अधिवेशन या दोन्ही वेळा गांधींचा जय झाला. याचे श्रेय देशातील बदललेल्या परिस्थितीला, एका तरुण पिढीच्या उदयाला आणि लोकांमध्ये असलेल्या क्षोभाला अधिक द्यावयास हवे. स्वतःच्या विरोधकांचे युक्तिवाद गांधींनी प्रभावी मांडणी करून खोडून काढले. भाषा जहाल पण कृती मवाळ या विसंवादी भूमिकेच्या खोड्यात अडकलेल्या नेतृत्वाजवळ गांधींच्या युक्तिवादांना उत्तर नव्हते. त्यांचे डावपेचच त्यांच्यावर उलटले. मुस्लिम प्रतिनिधींचा शासनावर बहिष्कार टाकण्याचा निर्धार, व त्यांनी राष्ट्रसभेच्या अधिवेशनात गांधींना दिलेला पाठिंबा यांनी गांधींचे पारडे जड झाले यात काही शंका नाही. मध्यप्रांताचे चीफ कमिशनर सर फ्रँक स्लाय यांनी व्हाइसरॉय चेम्सफर्ड यांना लिहिलेल्या पत्रात लिहिले, 'त्यांच्या विरोधात असलेल्यांचा विरोध फार सायास करावे न लागता मोडून निघाला. बहुसंख्य प्रतिनिधी व अभ्यागत यांच्यावर गांधींची जबरदस्त पकड असल्याने ही गोष्ट शक्य झाली. गांधींचा शब्द त्यांच्या दृष्टीने अखेरचा शब्द होता. त्याला धर्मवचनाचे प्रामाण्य त्यांच्या लेखी होते.'

– ११ –

तसे पाहिले तर, असहकार आंदोलन फक्त सुमारे दीड वर्ष चालले. फेब्रुवारी १९२२ मध्ये चौरीचौरा या गावी आंदोलकांनी केलेल्या पोलिसांच्या हत्याकांडानंतर गांधींनी आंदोलन विनशर्त स्थगित केले. पण या आंदोलनाने ब्रिटिश राजवटीला प्रथमच मुळापासून हादरा बसला. नवशिक्षित मध्यमवर्गीय हिंदू 'बाबू' वर्गापलीकडील सर्वसामान्य जनतेची राजनिष्ठा ब्रिटिश राजवटीला आहे अशी अनेकानेक सनदी अंमलदारांची प्रामाणिक समजूत होती. तसेच मुसलमान समाज ब्रिटिश सत्तेचा दोस्त आहे हेही मोठे गृहीत होते. ही दोन्ही गृहीते या आंदोलनाने खोटी ठरली. ब्रिटिश शासन हादरण्याचे हे निर्णायक कारण होते. हिंदी लोकांच्या मनावर ब्रिटिश राज्याचा जो कल्पनातीत दाब होता तो नष्ट झाला.

राजकीय नेत्यांच्याही पायाखालची वाळू सरकल्याचा अनुभव आला. जिनांनी गांधींना लिहिले, 'तुमच्या अतिरेकी कृति-कार्यक्रमाने प्राधान्येकरून अननुभवी तरुण आणि अडाणी व निरक्षर सामान्यजन यांच्या मनाची पकड आजच्या घडीला घेतली आहे. संपूर्ण बेबंदशाही व अराजक यातून माजणार आहे.' जनसामान्यांचा, लोकमान्यांच्या भाषेतल्या 'तेल्यातांबोळ्यां'चा राजकीय मंचावर प्रथमच प्रवेश झाला.

गांधींबद्दल सुभाषचंद्र बोस यांनी काढलेले उद्गार ध्यानात घेण्यासारखे आहेत. ते म्हणतात, 'हिंदू व मुस्लिम, उच्चवर्णीय व कनिष्ठजातीय, भांडवलदार व कामगार, जमीनदार व किसान – सर्वांना एकत्र आणण्याची त्यांची रणनीती होती. या मानवतावादी दृष्टिकोनांमुळे व त्यांच्या निर्वैर वृत्तीमुळे त्यांच्या शत्रुपक्षातही ते स्वतःविषयी सहानुभाव उत्पन्न करीत. शत्रुपक्षातील

अनेकांची त्यांना अनुकूलता असे.' दक्षिण आफ्रिकेमध्ये या प्रकारचे ऐक्य त्यांनी निर्माण केले होते. आपापसातील भेदाभेद बाजूला ठेवून हिंदी या नात्याने सर्वांनी स्वतःकडे पाहिल्याने आणि तसे वर्तन केल्याने दक्षिण आफ्रिकेतील लढ्यात यश प्राप्त झाले.

१९२०-२२ च्या असहकार आंदोलनात हिंदू व मुसलमान ब्रिटिश राजवटीविरुद्धच्या लढ्यात एकत्र आले. हिंदू व मुसलमान या दोन जमातींमध्ये खोलवर परस्पर अविश्वास आहे या वस्तुस्थितीचे भान गांधींना होते. पण जातिजमातींचे ऐक्य प्रस्थापित केल्याखेरीज स्वराज्याच्या लढ्याचे पाऊल पुढे पडणार नाही; त्यातल्या त्यात हिंदू-मुस्लिम यांचे ऐक्य निर्माण होणे निर्णायक महत्त्वाचे आहे, हे त्यांना दिसत होते.

असहकार आंदोलनात हिंदू व मुस्लिम एकत्र आले आहेत याचा अर्थ त्यांचे मजबूत ऐक्य प्रस्थापित झाले आहे असे नाही याची त्यांना जाणीव होती. ऐक्य प्रस्थापित करण्याची प्रक्रिया गतिमान करण्याची, ती खोल बनविण्याची या आंदोलनाने संधी चालून आली होती, इतकेच.

असहकार आंदोलनात मुस्लिम समाजातील सर्व थरांचा व वर्गांचा सहभाग समान नव्हता. नंदा लिहितात, '१९२०-२१ मध्ये सामान्यजनांच्या सहभागावर आधारलेले राजकारण सुरू झाले तेव्हा हिंदू समाजातील श्रेष्ठीवर्ग जसे बुचकळ्यात पडले, अस्वस्थ झाले तसेच मुसलमानांमधील राजकारणी श्रेष्ठीवर्गाचेही झाले. मुस्लिम श्रेष्ठीवर्गाचा असहकार आंदोलनाला मिळालेला प्रतिसाद सापेक्षतः सावध, हातचे राखून होता. कारण यांना तुर्कस्तानच्या सम्राटाविषयी सहानुभूती असली तरी, हा वर्ग ब्रिटिश-विरोधी नव्हता... या वर्गाच्या मनात खोलवर हिंदी राष्ट्रसभेविषयी अविश्वास मुरलेला होता. खरे तर, बहुतेक हिंदू पुढाऱ्यांविषयी त्यांच्या मनात संशय होता... ब्रिटिशांचा पाठिंबा गमावण्याची त्यांची तयारी नव्हती.'

मग असहकार आंदोलनात कोण मुसलमान जास्त होते? नंदा लिहितात, 'असहकार आंदोलनात ओढले गेलेल्यांमध्ये मुख्यत्वेकरून तरुण युवक/विद्यार्थी, वकिलीत बस्तान न बसलेले वकील, छोटे व्यापारी-दुकानदार, गरीब कारागीर आणि खेडुतांमध्ये काम करणारे कफल्लक मौलवी यांचा समावेश होता.'

धार्मिक मुद्द्यावरूनच सर्वसामान्य भाविक मुसलमान असहकार आंदोलनात ओढला गेला होता. इस्लामवर धर्मसंकट कोसळले आहे आणि इस्लामचे रक्षण करावयाचे असेल तर इस्लामची शिकवण जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांमध्ये आचरणात आणली पाहिजे, अशी भूमिका उलेमांनी घेतली. राजकीय स्वातंत्र्य हे मुख्य उद्दिष्ट नव्हते. डॉ. अन्सारी यांनी मुस्लिम लीगच्या नागपूर अधिवेशनासमोर भाषण करताना म्हटले, 'इस्लामी राष्ट्रांशी शत्रुत्व वा युद्ध करणाऱ्या बिगर-मुस्लिमांबरोबर मैत्रीचे (प्रेम, सेवा वा साहाय्य या स्वरूपाचे) सर्व संबंध तोडण्याचा आदेश शरियतचा कायदा देतो (Tark-ii-Mawalat)... असहकाराची कृती ही केवळ राजकीय व नैतिकदृष्ट्या बंधनकारक नाही, तर ते एक धार्मिक कर्तव्य ठरते.'

साहजिकच उलेमांना राजकारणात पूर्वी कधीही नव्हते असे मध्यवर्ती व प्रभुत्वाचे स्थान प्राप्त झाले. यातून काही समस्याही उत्पन्न झाल्या. यांच्यापैकी अनेकांची भाषा आक्रस्ताळी, टोकाची होती; एवढेच नव्हे तर, हिंसक कृतीला उद्युक्त करणारी होती. अनुयायांमध्ये अंधळा कडवेपणा उत्पन्न करणारी होती. सामान्यतः मुसलमान धर्मगुरू व राजकारणी यांच्यापैकी बहुतेकांना हिंसेचे वावडे नव्हते; किंबहुना त्यांचा स्वाभाविक कल हिंसेकडेच होता.

ही प्रवृत्ती काबूत कशी ठेवावयाची, व्यवहारात अहिंसेच्या पथ्याचे काटेकोर पालन करण्यासाठी सतत मन कसे वळवीत राह्यचे, हे गांधींपुढील फार नाजूक आव्हान होते.

असहकार आंदोलनात हिंदू व मुस्लिम एकत्र आले असले तरी त्यांच्या संघटना वेगळ्या होत्या. खिलाफत संघटना स्वतंत्र होती. राष्ट्रसभेचे तिच्यावर पूर्ण नियंत्रण नव्हते. खिलाफत संघटनेतील मुस्लिम पुढारी हे राष्ट्रसभेतही पुढारी होते. गांधी हे एका अर्थी दोन्हीकडे होते, व मध्यस्थही होते. खिलाफत चळवळ व असहकार आंदोलन यासाठी हिंदू व मुसलमान एकत्र आले तरी एकरूप मात्र झाले नव्हते. खिलाफतच्या धार्मिक मुद्द्यावरून मुसलमानेतर पुढाऱ्यांना वा सर्वसामान्यांना विशेष उत्साह नाही याचा प्रत्यय मुसलमानांना अर्थातच वारंवार येत असे. हा एक नाराजीचा, तणावाचा मुद्दा होता. गांधींनादेखील तुर्कस्तानच्या सम्राटाचे खलिफापद टिकते की नाही, साम्राज्य उरते की नाही या गोष्टींत विशेष स्वारस्य नव्हते. ब्रिटिशांच्या वचनभंगावर ते जास्त भर देत. पण मुसलमानांच्या तीव्र भावनांविषयी त्यांना खोल सहानुभूती होती. या अर्थाने पाहिले असता, असहकार आंदोलनाच्या काळातली हिंदू-मुसलमानांची एकी ही तशी वरवरची, जुजबी व ताणलेल्या अवस्थेतच होती.

– १२ –

'मोपल्यांचे बंड' ही खिलाफत चळवळीतली एक मोठी घटना आहे. मोपला ही दक्षिण मलबार (आजच्या केरळ राज्याचा भाग) प्रांतातील मुस्लिम जमात भारतातील आद्य मुस्लिम जमातींपैकी एक. मोपला हे जहाल धर्मनिष्ठ होते. 'जिहाद'

अनुक्रमणिका





(धर्मयुद्ध) साठी सदैव तयार असलेले. त्यांच्या कडवेपणाची, आक्रमक पवित्र्याची पाळेमुळे त्यांच्या जमातीच्या विशिष्ट इतिहासात होती. नंदा लिहितात, 'मुस्लिमेतरांवरोबरील प्रत्येक संघर्ष "जिहाद"च्या परिप्रेक्ष्यातच पाहावयास, धर्मयुद्ध म्हणून त्याचे समर्थन करून त्याला प्रमाणित करण्यास ते शिकले होते.'

बहुसंख्य मोपला कुटुंबे ही कूळ म्हणून जमीन कसणारी होती. यांचे जमीनदार-सावकार हे नंबूद्रिब्राह्मण व 'मध्यस्थ' नायर होते. यांची फार पिळवणूक, दडपणूक व शोषण होत आले होते. १८३६ ते १८९६ या काळात ३१ बंडाळ्याची नोंद झालेली आढळावी इतके कमालीचे शोषण यांचे होत होते. जमीनदार व 'मध्यस्थ' हे परधर्मीय असल्याने या बंडाळ्यांना मोपल्यांच्या मनात धार्मिक युद्धाचे रूप प्राप्त होई. नंदा लिहितात, 'हिंसेच्या प्रत्येक उद्रेकाला एक धार्मिक विधीचा घाट प्राप्त झालेला दिसतो. हिंसेचा उद्रेक व्हायच्या आधी उत्कट भावनावेग प्रकट करीत धर्मकृत्ये पार पाडली जात. काही वेळा रमझानच्या उपवास काळाशी त्यांची सांगड घातली गेल्याचे दिसते. सहभोजन केले जाई. कुराणाचे पठण केले जाई. धार्मिक गीते गायिली जात. हिंसक कृतीत भाग घेण्याचे ज्या मोपल्यांनी ठरविलेले असे ते आपल्या बायकांना तलाक देत. हुतात्म्यांना शोभणाऱ्या शुभ्रधवल पोशाखात ते मरणाला सामोरे जाण्याच्या वृत्तीने काफिरांवर चाल करून जात. मृत्यूला ते कस्पटासमान लेखत. त्यांच्या ठायी एक पिसाट शौर्य प्रकट होई. ही त्यांची लक्षवेधी वैशिष्ट्ये होती. जिवंत स्वरूपात फार थोडेजण हाती लागत.' आर्थिक व सामाजिक-राजकीय शोषण व पिळवणूक याविरुद्धच्या उद्रेकाला धर्मयुद्धाचे रूप दिले जाई ही गोष्ट मात्र विसरता कामा नये. धर्मनिष्ठेचे कडवे, अंधळे स्वरूप व त्यातून निर्माण होणारे मानस आणि एका, क्षेत्रफळाच्या दृष्टीने अत्यंत छोट्या विशिष्ट प्रदेशातील इतिहास-परंपरा यांचा व या बंडाळ्यांचा संबंध लावावा लागतो.

मोपल्यांना बंडाळ्यांची अशी पार्श्वभूमी असल्याने खिलाफत चळवळ व असहकार आंदोलन मलबार प्रांतात पसरले तेव्हा स्थानिक ब्रिटिश अधिकाऱ्यांनी अतिकठोर भूमिका घेण्यात शहाणपण मानले. या वेळची चळवळ अहिंसेच्या नव्या तत्त्वानुसार चालवावयाची आहे हा संदेश या कारणाने पुरेशा प्रमाणात मोपल्यांपर्यंत पुढाऱ्यांकरवी पोचण्यात अडथळे निर्माण झाले. ऑगस्ट १९२१ मध्ये मोपला जमाव आणि ब्रिटिश सैन्य (गुरखा पलटणी) यांच्यात दंगल झाली व ती पसरली. हिंसक कृत्यांपासून परावृत्त करण्याचे, खिलाफत व राष्ट्रसभा या दोन्ही संघटनांच्या स्थानिक पुढाऱ्यांचे प्रयत्न अयशस्वी ठरले. दक्षिण मलबार प्रांत वंडखोरांच्या ताब्यात गेला. ब्रिटिश शासन नावाची गोष्ट काही काळ उरलीच नाही. नंदा लिहितात, 'राज्यसत्तेच्या यंत्रणा/संस्था व प्रतीके यांच्यावरील हल्ले हा काफिर शासनाविरुद्धच्या धर्मयुद्धाचा एक भाग आहे अशी मोपला वंडखोरांची धारणा होती. मलवार प्रांतात एक धर्मराज्य अवतीर्ण होणार आहे ही त्यांची आशा वा खात्री मृगजळसमान होती यात काही शंका नाही. पण साधेभोळे (मोपला) किसान व त्यांचे कडवे पुढारी यांच्या कल्पनेने ते स्वप्न रंगविले.'

आरंभी ब्रिटिश राज्याविरुद्ध असलेल्या वंडाळीने हिंदू जमीनदार, व्यापारी, सावकार यांच्याविरुद्ध जेव्हा वळण घेतले तेव्हा कत्तल, लुटालूट, जाळपोळ, स्त्रियांचे अपहरण व सक्तीने धर्मांतर हे सर्व प्रकार घडले. या कारणाने हिंदू विरुद्ध मुसलमान असेही या बंडाळीला रूप प्राप्त झाले. ही वंडाळी मोडून काढण्यास शासनाला सहा महिने लागले. जवळपास अडीच हजार मोपले मारले गेले व नंतर २०० जणांना फाशी दिले गेले. २४१६७ जणांना शिक्षा झाल्या.

या बंडाळीने हिंदूविरोधी धार्मिक उठावाचे रूप धारण केले तेव्हा हिंदुस्थानभरच्या हिंदू-मुस्लिम ऐक्यावर जवरदस्त प्रहार झाला. तशी 'या बंडाळीने आपल्यावर खैरच केलीय, कारण हिंदू पार भयग्रस्त झाले असून, हिंदू व मुसलमान कधी एकत्र येऊ शकतात का, त्यांचे चिरस्थायी ऐक्य होऊ शकते का याविषयी हिंदू आता चांगलेच साशंक बनले आहेत' या आशयाचे समाधानाचे उद्‌गार मद्रास इलाख्याचे गव्हर्नर विलिंग्डन यांनी व्हाइसरॉय यांना लिहिलेल्या पत्रात काढले. राजगोपालाचारी यांनी गांधींना लिहिले, 'मोपल्यांच्या टोळ्यांनी जो हैदोस घातलाय त्यामुळे हिंदूंमधील प्रत्येक प्रौढ स्त्री-पुरुषाला, इतकेच काय पण थोडी समज आलेल्या मुलालादेखील, हिंदू-मुस्लिम ऐक्य ही एक भ्रामक गोष्ट वाटू लागली आहे.'

धर्मयुद्धाच्या भावनेतून मोपल्यांनी वंड केल्यामुळे सर्व मुसलमान नेत्यांनी त्यांनी केलेल्या हिंसाचाराचे, हिंदूंविरुद्ध केलेल्या अत्याचारांचे, त्यांच्या कत्तलीचे सरळसरळ पूर्णपणे खंडन केले नाही. गांधींच्या प्रभावाखाली काही नेत्यांनी मात्र सक्तीचे धर्मांतर, हिंसाचार, अपहरण व कत्तली यांचे खंडन केले ही गोष्टही नमूद करण्याजोगी आहे. गांधींनी कोणती भूमिका घेतली? नंदा लिहितात, 'धार्मिक कसोटीवर मते व भूमिका यांचे ध्रुवीकरण होऊ देण्याचा धोका टाळला पाहिजे असा इशारा गांधींनी दिला. मोपल्यांची बंडाळी ही हिंदू व मुसलमान दोघांचीही सत्त्वपरीक्षा घेणारी घटना आहे असे त्यांनी लिहिले. हिंदू-मुस्लिम मैत्री या प्रचंड दाबाखालीही टिकून राहू शकणार नाही का? मोपल्यांनी हिंदूंची





जी लुटालूट केलीच आहे आणि सक्तीने धर्मांतर केले आहे त्याचे समर्थन मुसलमान अंतःकरणापासून करणार आहेत का, करू शकतील का? असे प्रश्न त्यांनी केले.'

हिंदू-मुस्लिम ऐक्य प्रस्थापित होण्यातल्या अडचणी या वंडाळीमुळे समोर आल्या. या दोन जमातींमध्ये आर्थिक, सामाजिक-सांस्कृतिक, राजकीय स्वरूपाचे तणावाचे अनेक मुद्दे जागोजाग इतिहासाच्या ओघात उत्पन्न झालेले होते. त्यांची सोडवणूक न करताच ऐक्याची खोलवर प्रस्थापना होऊ शकणार नव्हती. अन्याय, शोषण, विषमता, पिळवणूक तशीच कायम ठेवून टिकाऊ, चिरस्थायी ऐक्य प्रस्थापित कसे होणार होते?

हिंदू व मुस्लिम मानसाची धार्मिक-सांस्कृतिक जडणघडणही वेगवेगळी होती. 'जिहाद'ची संकल्पना मुसलमान मानसिकतेचा एक अंगभूत भाग होती; धर्मयुद्धासाठी केले जाणारे आवाहन लोकांच्या मनाची चटकन पकड घेऊ शकत होते. धर्मनिष्ठा कडवी, आक्रमक व अंधळी बनवणे तुलनेने सोपे होते. धर्मस्थळे व धर्मगुरू यांच्या माध्यमांमधून लोकांना हौतात्म्य पत्करण्यासाठी कृती करण्याचे प्रभावी आवाहन करता येत होते.

मोपल्यांच्या वंडाळीचा हिंदू समाजाच्या मानसिकतेवर खोलवर आघात झाला. गांधींच्या प्रभावाखाली न आलेला असा जो राजकीयदृष्ट्या जागृत वर्ग होता (उदा., महाराष्ट्रातील टिळक-पक्ष, हिंदू महासभेतील पुढारी, मध्यमवर्गीय उच्चवर्णीय) त्याची दोन प्रकारची प्रतिक्रिया झालेली दिसून येते. प्रत्युत्तरासाठी त्यांना 'हिंदू संघटन' करण्याची गरज प्रकर्षाने भासली. ब्रिटिश राजवटीपेक्षाही आपला खरा प्रमुख शत्रू मुस्लिम समाज आहे, व त्याला नमविण्याची लढाई आपणास करावी लागणार आहे, ही भावना रुजलेली दिसते. राजगोपालाचारी यांनी त्यांच्या गांधींना लिहिलेल्या पत्रातच पुढे असेही लिहिले होते, 'इतक्या परिश्रमपूर्वक हिंदू व मुस्लिम यांच्यामध्ये सख्य प्रस्थापित केले होते; आज त्याची जागा अविश्वास व दुस्वास यांनी घेतली आहे. याचा सार्वत्रिक आढळ होत आहे. त्याचा निरास अशक्य दिसतो.'

– १३ –

असहकार आंदोलनाने देशभर लोक क्रियाशील बनले. सरकारच्या दंडसत्तेचे मनावरचे दडपण दूर झाले. देशात एक प्रचंड खळबळ उत्पन्न झाली. उधाण आले. 'एका वर्षात स्वराज्य' या गांधींच्या घोषणेमुळे लोकांच्या अपेक्षाही वाढल्या होत्या. १९२१ च्या अखेरीस या सगळ्याचा प्रचंड रेटा निर्माण झाला होता. नंदा लिहितात, 'असहकार आंदोलनाची तीव्रता वाढविण्याचे दडपण गांधींवर होते, तर चळवळ चिरडून टाकण्याचे बरोबर उलटे दडपण व्हाइसरॉय लॉर्ड रीडिंग यांच्यावर होते.' परिस्थिती नाजूक व स्फोटक बनली होती.

ही जी प्रचंड शक्ती, ऊर्जा देशभर मोकळी झाली होती ती वेलगाम व विध्वंसक बनून नष्ट व्हावयाची नसेल तर तिला नियंत्रित करून, शिस्त लावून विधायक वाटेने पुढे घेऊन जाण्याची गरज होती. गांधींपुढे हे आव्हान होते. तर, हिंदुस्थानातील ब्रिटिश राज्याचा खरा आधार येथील जनता व नवशिक्षित वर्ग यांची स्वीकृती, आणि त्यांच्याशी प्रस्थापित केलेले सामंजस्य हा आहे याचे भान असलेल्या व्हाइसरॉयांपुढे, बदललेल्या परिस्थितीत नवे सामंजस्य निर्माण करून, नवी स्वीकृती कशी मिळवावयाची हे आव्हान होते.

गांधी स्वराज्याची भाषा करीत असले तरी, केवळ येथून ब्रिटिशांची हकालपट्टी करण्याने त्यांच्या कल्पनेतील स्वराज्य प्रस्थापित होणार नव्हते, याचे पूर्ण भान त्यांना होते. त्यांच्या कल्पनेतील स्वराज्यासाठी लोकांची त्याग करण्याची, क्लेश भोगण्याची, पण त्याच वेळी विधायक पुरुषार्थ प्रकट करून नवरचना करण्याची क्षमता वाढविणे नितांत आवश्यक होते. प्रक्षोभ, उत्साह, क्रियाशीलता या गोष्टी स्वागतार्ह असल्या तरी तेवढ्या पुरेशा नव्हत्या. त्यांच्या सत्याग्रहाच्या पद्धतीत, राज्य सोडून जाणे ही गोष्ट स्वतःच्या हिताची म्हणून खुद्द ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना पटणे आवश्यक व इष्ट मानलेले होते.

जणू काही ब्रिटिश वसाहतवादी शासन अस्तित्वात नाही असे समजून, त्या शासनाला कोणतेही कर द्यावयास नकार देऊन, स्वराज्य प्रस्थापित करण्याचा प्रयोग स्वतःच्या मार्गदर्शनाखाली बार्डोली तालुक्यात आपण हाती घेणार असे गांधींनी जाहीर केले.

पण असे दिसते की, गांधींचे अंतर्मन अस्वस्थ होते. अहिंसा व सत्य यांच्या पालनाचे महत्त्व लोकांना समजलेले नाही, लोकांनाच काय पण पुढाऱ्यांनाही समजलेले नाही; आणि हळूहळू प्रक्षोभ, उत्साह, कृतिप्रवणता यांना बेशिस्त व हिंसक वळण लागत आहे याची त्यांना वारंवार प्रचीती येत होती. देशभर हिंसेचा आगडोंब उसळला असता आणि त्यात ब्रिटिश राज्य होरपळून निघाले असते किंवा समाजात उत्पात घडून आला असता तर त्यांच्या बहुतेक ज्येष्ठ सहकाऱ्यांनी या परिणामाचे उत्साहाने व समाधानाने स्वागत केले असते. पण कायद्याचे राज्य धाब्यावर बसविणारा बेशिस्त, बेबंद, हिंसक उत्पात ही गांधींच्या लेखी मोठी पीछेहाट ठरणार होती. उच्चतर नैतिक कायद्याचे राज्य सविनय कायदेभंगाद्वारे प्रस्थापित व्हायला हवे, होताना अनुभवायला यायला हवे हा गांधींचा आग्रह होता. मनःस्थिती द्विधा असतानाच त्यांनी बार्डोली

अनुक्रमणिका

तालुक्यात सविनय कायदेभंगाच्या टोकाच्या कृतीची सुरुवात फेब्रुवारी १९२२ मध्ये करण्याचा धाडसी निर्णय घेतला.

पण नेमकी त्याच वेळी चौरीचौरा या गावी राष्ट्रसभेच्या स्वयंसेवक जमावाकडून पोलिसांची निर्घृण हत्या केली गेल्याची बातमी वर्तमानपत्रांत आली (७ फेब्रुवारी १९२२). शासनाच्या विरोधातील सर्व निषेधात्मक कृती मागे घेण्यात आल्या. खादीचे उत्पादन, राष्ट्रीय शाळांचे संघटन, अस्पृश्य व मागासवर्गीयांच्या उद्धाराचे कार्य, न्यायपंचायतींचे कार्य, हिंदू-मुस्लिम ऐक्याची जोपासना आणि टिळक स्वराज्य फंडाची उभारणी यांसारख्या विधायक कार्यांना फक्त संमती देण्यात आली.

गांधींचा सत्याग्रहविचार त्यांच्या निकटवर्तीय सहकाऱ्यांनाही पुरतेपणी समजलेला नव्हता, मग इतरांची तर गोष्टच सोडा. त्यामुळे गांधींनी असहकार आंदोलन सोडून दिले असाच ग्रह सर्वांचा झाला असल्यास नवल नाही. गांधींच्या निर्णयाने हिंदू-मुस्लिम, दोन्ही समाजांतील पुढारी व अनुयायी यांची तीव्र नाराजी झाली. त्यांच्या दृष्टीने लढ्याला हिंसक उद्रेकांचे वळण प्राप्त होणे हे लढ्याची तीव्रता वाढल्याचे, तो अधिक परिणामकारक होत असल्याचे लक्षण होते. सविनय कायदेभंगाच्या आघाडीवर आपण जाणीवपूर्वक माघार घेत असलो तरी, विधायक सुधारणा व पुनर्रचना या अंगाने सत्याग्रहाची लढाई चालूच राहणार आहे, ही गांधींची दृष्टी व समज इतरांच्या पचनी पडली नाही. विधायक कार्य हा लढाईचाच एक अंगभूत भाग आहे या दृष्टीने कोणीच त्याकडे पाहत नव्हते.

सत्याग्रहाची लढाई ही सदैव निर्वैर व अहिंसक राहिली पाहिजे, कारण सत्याग्रहाची लढाई प्रतिपक्षावर मात करण्यासाठी, 'जय' प्राप्त करण्यासाठी नसते; लढाईची अखेर उभय पक्षांमध्ये अधिक सत्यनिष्ठ, नैतिक व उन्नत संबंध प्रस्थापित होण्यात, दोन्ही पक्ष अधिक चांगले बनण्यात व्हायची असते. गांधींचा अहिंसेविषयीचा आग्रह यापोटी होता. खिलाफत चळवळीत सहभागी झालेले मुसलमान काय किंवा राष्ट्रसभेच्या असहकार आंदोलनात सहभागी झालेले लोक काय, दोघांच्याही दृष्टीने, शत्रू खिंडीत गाठला गेला असताना ऐन क्षणी स्वतः होऊन त्याला सोडून देण्याची चाल गांधी अचानक खेळले होते.

नंदा लिहितात, 'बार्डोली तालुक्यातला करबंदीचा निर्वाणीचा टप्पा गाठणारा असहकार लढा मागे घेतला तेव्हा राष्ट्रसभेच्या अनुयायांना तो एक मोठाच धक्का होता. पण खिलाफत्त चळवळवाल्यांवर लढा स्थगित करण्याचा आघात कितीतरी अधिक पटींनी झाला. तो वज्राघातच होता. आपला विश्वासघात केला गेला, आपणांस तोंडघशी पाडले गेले अशी त्यांची भावना झाली.'

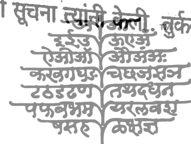
तथापि, गांधींच्या व्यक्तित्वाचा अनेक मुस्लिम नेत्यांवर खोल प्रभाव पडला होता. विशेषतः आधुनिक वृत्ती व राजकारणी आकांक्षा नसलेल्या, धार्मिक वृत्तीच्या व्यक्तींवर. यात अबुल कलाम आझाद, डॉ. एम.ए. अन्सारी, हकीम अजमल खान इत्यादींचा समावेश होता. सेंट्रल खिलाफत कमिटी ही सर सय्यद अहमद खान यांच्या विचारसरणीच्या मुस्लिम लीगची एका अर्थी प्रतिस्पर्धी संघटना होती. या संघटनेची गांधींच्या नेतृत्वावरील निष्ठा कायम राहावी या दृष्टीने या नेत्यांनी पुढाकार घेतला. काही काळ त्यांना यश आलेही.

– १४ –

तुर्कस्तानमधील अंतर्गत राजकीय प्रवाह, त्यांचे राजकारण व त्याची गुंतागुंत यांची हिंदी मुसलमान पुढाऱ्यांना कल्पना नव्हती. नाना वंशांच्या, धर्मांच्या लोकांना एका साम्राज्याच्या चौकटीत एकत्र बांधून ठेवण्याचा आडमुठा हट्ट सोडून देऊन तुर्क लोकांचे एक आधुनिक राष्ट्र-राज्य निर्माण करण्याचा विचार महायुद्ध संपण्याच्या सुमाराला तुर्कस्तानमध्ये प्रबळ झाला होता. केमालपाशा म्हणून पुढे नावलौकिक प्राप्त झालेल्या मुस्तफा केमाल या सेनानीने या विचाराच्या पक्षाचे महायुद्धोत्तर काळात नेतृत्व केले.

सम्राट व खलिफा ही दोन्ही पदे सांभाळणाऱ्या अब्दुल हमीद या सम्राट-खलिफाने, वारा कसा वाहत आहे हे ध्यानात घेऊन, ब्रिटिशांशी दोस्ती करून, तुर्की राष्ट्रवाद्यांची दडपशाही करण्याला पाठिंबा दिला. या कृत्याचा निषेध करण्यासाठी तुर्कस्तानमधील धर्मगुरूच पुढे आले. योगायोगाने, तुर्कस्तानचे लचके तोडणारी लष्करी आक्रमणे केमालपाशा यांच्या नेतृत्वाखाली परतवून लावण्यात आल्यानंतर, दोस्त राष्ट्रांनी शहाणपण दाखवून, केमालपाशांशी तह करून आधुनिक तुर्कस्तानला मान्यता दिली.

सम्राटपद बरखास्त करून, केवळ खलिफा या पदावर तुर्कस्तानने अब्दुल मजिद या आधीच्या सुलतानाच्या पुतण्याची निवड केली. कोणत्याही भूप्रदेशावर अधिराज्य नसलेला खलिफा ही कल्पना हिंदी मुसलमानांना समजू शकली नाही. खलिफा कोणी असावे, त्याचे राज्य असावे की नाही या गोष्टी तुर्कस्तानच्या अंतर्गत बाबी नाहीत, जगातील समस्त मुस्लिम जमातीचा या गोष्टींशी संबंध आहे, अशी हिंदी मुसलमानांची प्रामाणिक धारणा होती. सेंट्रल खिलाफत कमिटीने, आगाखान व अमीर अली या पुढाऱ्यांनी तुर्कस्तानच्या नव्या सरकारला सल्ला दिला. खलिफाच्या पदाला साजेसा प्रदेश त्याला राज्य म्हणून दिला जावा, व खलिफावर कोणाचे अधिराज्य नसावे अशी सूचना त्यांनी केली. तुर्कस्तानच्या





अनुक्रमणिका

स्वतंत्र राष्ट्र-राज्य म्हणून अस्तित्त्व टिकू न देण्याच्या ब्रिटिशांच्या राजकारणाचाच हा एक भाग आहे असे म्हणून केमालपाशाने खलिफा हे पदच नष्ट केल्याचा, व तुर्की सम्राटांच्या कुटुंबातील सर्व व्यक्तींना हद्दपार करण्याचा प्रस्ताव राष्ट्रीय असेंब्लीत संमत करून घेतला.

खलिफा या पदाची, खलिफा असलेल्या सम्राटाची अशी अवहेलना हिंदी मुसलमानांना समजू शकत नव्हती. पण ते त्याबद्दल काहीएक करू शकत नव्हते. पुढे तर आपणच खलिफा आहोत असा दावा करणारे इतर राजे अरब देशांमधून पुढे आले तेव्हा आणखीनच पोरखेळ झाला.

खिलाफत चळवळीचे एक प्रमुख नेते डॉ. एम.ए. अन्सारी यांनी आपल्या आयुष्याच्या अखेरीस लिहिले, 'खलिफा ही संस्थाच अशी निकालात निघाल्याने, भारतीय मुसलमानांनी कल्पनेने रचलेल्या मनोराज्याचा चक्काचूर झाला. कठोर वास्तवाचा स्वीकार करणे त्यांना जमेना. प्राप्त परिस्थितीत आपण कोणती भूमिका घेणे स्वहिताचे ठरेल असा आत्मनिष्ठ विचारही त्यांना करता येईना. त्यांचे डोकेच चालेनासे झाले. जे घडत होते त्यावर त्यांना विश्वास ठेवता येईना... एके काळी सर्व जगातील मुसलमानांची एका राजकीय संरचनेत एकसंधपणे बांधणी करणे हे ध्येय आम्ही उराशी बाळगले होते. जगातले मुसलमान एक नाहीत ही आमची आज दुबळी तक्रार फक्त उरली आहे. ज्या ध्येयाने एके काळी आमच्या आशा उंचावल्या होत्या आणि ज्या स्वप्नाने आम्हाला प्रेरित केले होते ती आता केवळ एक विषाद उत्पन्न करणारी आठवण म्हणून मनाच्या कोपऱ्यात उरली आहे.'

– १५ –

खिलाफत चळवळ अशा रीतीने अप्रस्तुत ठरल्यानंतर, नंतरच्या काळात, तिचे मूल्यमापन पाकिस्तानच्या निर्मितीचे राजकारण करणाऱ्या लीगी पुढाऱ्यांनी व इतिहासकारांनी अगदी वेगळ्याच तऱ्हेने केले. कवी मोहम्मद इक्बाल यांनी 'भारतीय मुसलमानांच्या हातून घडलेला मूर्खपणा' असे म्हटले, तर एका प्राध्यापक महाशयांनी, 'हिंदूंपुढे पत्करलेली शरणागती' असे म्हटले. ही चळवळ हे हिंदी मुसलमानांची दिशाभूल करण्याचे गांधी वा राष्ट्रसभा यांनी रचलेले एक षडयंत्र होते, आणि मुसलमान समाज राजकीयदृष्ट्या शक्तिशाली व प्रबळ बनत आहे असे जेव्हा आढळून येऊ लागले तेव्हा नेमकी गांधींनी चळवळ थांबवली, असेही आरोप केले गेले.

हिंदू-मुस्लिम ऐक्याची उभारणी या चळवळीच्या योगे भक्कम पायावर उभारण्याचे गांधींचे स्वप्न सफळ झाले नाही. राष्ट्राच्या बाहेरील घडामोडींना आधारभूत धार्मिक मुद्द्यावरून बांधलेल्या या चळवळीतून असे ऐक्य कधीच प्रस्थापित करता येणार नव्हते अशी टीका केली जाऊ शकते. यात तथ्यांश जरूर आहे. पण एक गोष्ट विसरता येणार नाही. मुसलमान समाजात सार्वत्रिक प्रक्षोभ गांधींनी निर्माण केला नाही. हा प्रक्षोभ प्रामाणिक होता व त्याची पाळेमुळे मुस्लिम मानसिकतेत खोलवर पोचलेली होती. हिंदुस्थानातील ब्रिटिश राजवटीची या प्रक्षोभाच्या तीव्रतेने व शक्तीने काही वर्षे झोप उडविली होती. या सर्व गोष्टी खऱ्याच होत्या.

खिलाफतच्या मुद्द्यावरून गांधींनी मुस्लिम समाजाला प्रथमच मोठ्या प्रमाणावर व सर्व देशभर राष्ट्रवादी प्रवाहात आणले ही गोष्ट नाकारता येत नाही. या चळवळीच्या निमित्ताने जी राजकीय जागृती मुसलमान समाजात उत्पन्न झाली तिचा फायदा फाळणीचे राजकारण करणाऱ्या पुढाऱ्यांनी नंतरच्या काळात उठवला असे जरूर म्हणता येईल. असा फायदा घेतला जाऊ शकतो हे ध्यानात घेऊन गांधींनी खिलाफत चळवळीचे नेतृत्व करावयास नको होते असे म्हणणे योग्य ठरते का, हा प्रश्न आहे. येथेही, गांधी हे एक नेते होते; गांधींनी सहभाग दिला नसता तरी १९१९ ते १९२२-२३ या काळात एक ना एक प्रकारची चळवळ, बहुधा अधिक बेबंद, हिंसक स्वरूपात घडून आली असतीच, ही गोष्टपण ध्यानांत ठेवली पाहिजे.

या प्रश्नाचे उत्तर शोधत असताना वास्तवाच्या आणखी काही पैलूंची दखल घेतली पाहिजे. १८८५ ते १९२० या पस्तीस वर्षांच्या कार्यानंतरही मुसलमान समाजातील पारंपरिक तसेच नवशिक्षित वरिष्ठ वर्ग राष्ट्रसभेपासून दूरच राहिला होता. विभक्त मतदारसंघ व जागांचे विशिष्ट वाटप मान्य करून राष्ट्रसभेच्या नेत्यांनी मुस्लिम समाजाचे नेतृत्व मुस्लिम लीग ही संघटना करते, आपण करीत नाही याची कबुली दिली होती. लखनौ करार केला असला तरी मुस्लिम वरिष्ठ वर्गाच्या चढत्या श्रेणीच्या मागण्यांमुळे, बहुतेक सर्व हिंदू पुढाऱ्यांच्या मनात दुरावा, अविश्वास रुजलेला होता. मुसलमान हे स्वातंत्र्यलढ्यात सहकारी असण्यापेक्षा सत्तेसाठीचे स्पर्धक जास्त आहेत हीच भावना होती. खिलाफत चळवळ व राष्ट्रसभेचे असहकार आंदोलन यांच्यात काही नेते दोन्ही संघटनांमध्ये क्रियाशील असले तरी, या दोन संघटनांच्या नेतृत्वामधील संबंध ऐन लढ्याच्या काळातही तणावपूर्ण होते. एकमेकांविषयी त्यांच्या मनात खोलवर शंका व आक्षेप होते.

खुद्द गांधींचे उदाहरण घेतले तरी काय आढळते? नंदा म्हणतात, 'मुसलमान जनसामान्यांशी सामंजस्य व एकरूपता

साधणे गांधींना सोपे गेले; मुस्लिम बुद्धिजीवी वर्गाशी जवळिकीचा व विश्वासाचा संबंध प्रस्थापित करणे त्यांना अवघड गेले.' त्यांनी असेही म्हटले आहे, 'खिलाफत चळवळ कशी चालावी हे गांधी साक्षात ठरवीत नव्हते; चळवळीवर त्यांचे प्रत्यक्ष नियंत्रण नव्हते. मुस्लिम पुढाऱ्यांच्या द्वारा अप्रत्यक्षपणे त्यांनी चळवळीवर आपला प्रभाव पाडला असे आढळून येते.' राष्ट्रसभेच्या बहुतेक ज्येष्ठ पुढाऱ्यांच्या बाबतीतही याच आशयाचे विधान करावे लागेल ही गोष्ट ध्यानात घेण्यासारखी आहे.

नंदा म्हणतात, 'गांधी सामान्य जनांना जागृत व क्रियाशील बनवून त्यांच्या सहभागावर अधिष्ठित अशी असहकाराची चळवळ चालवू इच्छित होते. पण त्यांना शहरी शिक्षित मध्यमवर्गीयांवर स्थानिक पातळीवरील पुढारपणासाठी अवलंबून राहणे प्राप्त होते. असहकार आंदोलनाचा हा मर्मस्थानी आढळणारा दुबळेपणा होता... परकीय राज्याविरुद्ध या वर्गाची स्वतःची गाऱ्हाणी होती. देशभक्तीच्या उमाळ्याने हा वर्ग भारला जाऊ शकत होता. पण त्याग व आत्मसमर्पणाच्या बाबतीत त्याची कुवत व तयारी यांना एक मर्यादा होती. राष्ट्रासाठी किती खस्ता काढावयाच्या याला त्याच्या हिशेबी एक मर्यादा होती.' नंदा पुढे म्हणतात, 'मध्यमवर्गीयांच्या मर्यादांची गांधींना जाणीव होती. पण त्यांनाही काही बंधने पत्करून काम करणे भाग होते. दक्षिण आफ्रिकेत त्यांनी त्यांच्या अभिनव सत्याग्रह पद्धतीचा प्रथम प्रयोग केला होता. तेथे जवळपास संपूर्ण हिंदी समाजाला ते एकत्र आणून संघटित करू शकले होते. भारतात त्यांच्यापुढील आव्हान कितीतरी पटींनी बिकट असे होते. एका विस्तीर्ण उपखंडातील कोट्यवधी लोकांना त्यांना जागृत व संघटित करावयाचे होते. शिवाय त्यांच्या कठोर अहिंसक आचारसंहितेचे पालन त्यांच्याकडून करवून घ्यायचे होते.

हिंदू व मुस्लिम दोन्ही समाजांमधील मध्यम वर्ग व पारंपरिक वरिष्ठ वर्ग स्वतःसाठी सत्ताकांक्षी होते; लोकांसाठी व लोकांचे स्वराज्य त्यांना हवे होते असे म्हणणे धाडसाचे होईल. किंबहुना, लोक 'रस्त्यावर येण्या'चे त्यांना मोठे संकट वाटे. असहकार आंदोलनात भाग घेत असतानाही मॉंटेग्यू- चेम्सफर्ड घटनात्मक सुधारणांनी किलकिल्या केलेल्या दारांमधून सत्तेच्या दालनात प्रवेश करायला ते उत्सुक होते.

– १६ –

हिंदुस्थानला खऱ्या अर्थाने स्वराज्य प्राप्त व्हायचे असेल तर हिंदू-मुस्लिम ऐक्य व अस्पृश्यतेचे निर्मूलन या दोन गोष्टी आपण प्रथम साध्य केल्या पाहिजेत असे गांधी आग्रहाने सांगत. पण त्यांचे हे म्हणणे राष्ट्रसभेचे अन्य पुढारी तेवढ्या गंभीरतेने घेत नव्हते. राजकारणी रणनीती व डावपेच यांच्या आधारे सत्ता संपादन करण्याकडे त्यांचा अधिक कल होता. गांधी ज्या अर्थाने हिंदू व मुसलमान (व इतरही) जनसामान्यांशी मनाने एकरूप झाले होते तेवढे राष्ट्रसभेचे अन्य नेते झाले नव्हते. मुस्लिम नेत्यांपैकीही फार थोडे मुसलमान जनतेशी समरस झाले होते. अधिकारप्राप्तीचे राजकारण हे श्रेष्ठी वर्गांच्या मर्यादेतच चालणे योग्य आहे अशी बहुतेकांची धारणा होती. हिंदू व मुस्लिम समाजांच्या नेत्यांचे राजकारण या दोन जमातींमध्ये सत्तेचा योग्य तोल प्रस्थापित करण्यासाठी, तसेच ब्रिटिशांकडून सत्ता हस्तगत करण्यासाठी होते. या दोन समाजांचे ऐक्य साधणे हे त्यांचे ध्येय नव्हते.

दक्षिण आफ्रिकेतील लढ्याच्या अनुभवातून गांधींची दृष्टी, समज व भूमिका तयार झाली होती. हिंदू, मुस्लिम, ख्रिश्चन, सर्वजणांचे हिंदी म्हणून ऐक्य प्रस्थापित झालेले त्यांनी अनुभवले होते. दीर्घकाळ चाललेल्या लढ्याने ऐक्य प्रस्थापित करण्यात मोठा हातभार लावला होता. जुलमी, अन्याय्य दडपशाही करणारी परकीय राजवट ऐक्यनिर्मितीच्या दृष्टीने उपकारक ठरली होती. हिंदुस्थानात परकीय ब्रिटिश राजवटीच्या राज्याचा कारभार अलगतावादी मानस जोपासण्यास उपकारक ठरणारा होता. येथील मुसलमान समाजाची लोकसंख्या मोठी होती, 'मुस्लिम' ही अस्मिता ही प्रधान अस्मिता होती. 'राज्यकर्ता' म्हणून या समाजाला दीर्घ इतिहास होता. हिंदू समाजाशी या समाजाचे सहअस्तित्व जसे होते, तसेच या समाजाच्या संदर्भात, विरोधात त्याला आकार प्राप्त झालेला होता; त्याची मानसिकता घडली होती. ही सारी गुंतागुंत ऐक्यप्रस्थापनेमध्ये अडचणी उत्पन्न करणारी होती.

परस्परांविषयी आत्मीयता बाळगून, विश्वास ठेवून, बंधुभाव प्रकट करीत एका समाईक लढ्याच्या मुशीतून हे दोन समाज जर पुरेसा काळ गेले तर एकमेकांसाठी केलेला त्याग, सोसलेले क्लेश, वाटून घेतलेले सुखदुःख यांमधून ऐक्य प्रस्थापित होईल ही गांधींची धारणा होती. ही आशा त्यांनी बाळगली असे दिसते.

या प्रक्रियेसाठी तीन वर्षांचा अवधी हा फारच अपुरा होता. पण या कमी अवधीतही हिंदू-मुस्लिम ऐक्याची जी केवळ चुणूक दिसून आली त्याने हिंदुस्थानातील ब्रिटिश राज्यकर्त्यांची झोप उडाली. जवळपास ३ वर्षे मुस्लिम समाजाची निष्ठा परत कशी संपादित करावी ही त्यांची प्रमुख चिंता राहिली.

हिंदू व मुस्लिम दोन्ही समाजांमधील पारंपरिक व नवशिक्षित मध्यम व वरिष्ठवर्गीयांचा ऐक्यप्रस्थापनेत असलेला अडसरही लढ्याच्या प्रक्रियेतूनच दूर होऊ शकेल असा होता. असहकार

आंदोलनाचा सविनय कायदेभंगाचा भाग मागे घेतला म्हटल्यावर लगेचच राष्ट्रसभेच्या ज्येष्ठ नेत्यांनी विधिमंडळ प्रवेशाचे राजकारण करण्याच्या दिशेने पावले टाकण्यास, दवाव आणण्यास सुरुवात केली. राखीव जागा, विभक्त मतदारसंघ यांच्यामुळे निवडणुका व तदनंतरचे सत्ताग्रहण हे, अपरिहार्यपणे, दोन समाजांमधील प्रतिस्पर्धीपणाची भावना वाढविणारे राजकारण ठरले. किंबहुना, घटनात्मक सुधारणांचा प्रत्येक पुढचा हप्ता ही फुटीर राष्ट्रवाद जोपासणारी घडामोड होती. विधिमंडळांमध्ये जाऊन अडवणुकीचे राजकारण करण्यासाठी जे डावपेच खेळावे लागत तेही सौदेबाजीला प्रोत्साहन देणारे होते, ऐक्य वाढविणारे नव्हते. या कोनातून पाहिल्यास, गांधींची रणनीती नाकारून सत्तेचे राजकारण राष्ट्रसभेच्या नेत्यांनी केले हेही हिंदू-मुस्लिम ऐक्यप्रस्थापनेत गांधींना आलेल्या अपयशाचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणता येईल.

व्हाइसरॉय रीडिंग यांनी २१ सप्टेंबर १९२२ रोजी भारतमंत्र्यांना लिहिले, 'ब्रिटिश राजवट ही मुसलमानांची पुष्टी करणारी, त्यांचे रक्षण करणारी मित्र राजवट आहे, ही भूमिका आपण पुन्हा एकवार वठवू शकलो पाहिजे. आपल्याला मुसलमान समाजावर (आपल्या सत्तेच्या स्थैर्यासाठी) विसंबून राहता आले पाहिजे. मुसलमान समाज आपल्या विरोधात उभा ठाकणे आपल्याला परवडणारे नाही...' मोर्ले-मिंटो, मॉंटेग्यू-चेम्सफर्ड यांच्या नावांनी ओळखल्या जाणाऱ्या घटनात्मक सुधारणांचा ब्रिटिशांनी या कामी जाणूनबुजून हुशारीने उपयोग केला होता. या खोड्यात अडकलेले राजकारण गांधीप्रणीत लोकलढ्याने मुक्त झाल्याक्षणी ब्रिटिश शास्ते चिंताक्रांत झाले. ही गोष्ट लक्षात घेता गांधींनी खिलाफत चळवळीत नेता म्हणून सहभाग दिला ही योग्य व दूरदर्शी कृती होती असेच म्हणावे लागते. असे करीत असताना गांधींनी जोखीम उचलली होती, व याची गांधींना कल्पना होती असे दिसते. स्वराज्याचे उद्दिष्ट समोर नसलेल्या मुस्लिम समाजाला स्वराज्याच्या ध्येयप्राप्तीसाठी उभारलेल्या लढ्यात सहभागी करून घेण्यातला धोका गांधी व राष्ट्रसभेचे नेते यांच्या लक्षात आलेला नसावा हे नंदा यांचे मत मान्य करणे अवघड आहे.

– १७ –

मुस्लिम समाजाची पॅन-इस्लामिक निष्ठा ही मुघल साम्राज्याच्या विघटनानंतरची गोष्ट आहे, हे आपण पाहिले. शेवटचा बादशहा बहादूर शहा याला पदच्युत करून कैद केल्यानंतर त्याच्या नावाने मशिदीमध्ये खुत्बा पढणे बंद झाले. मुस्लिमांचा सर्वाधिकारी राजा/सम्राट याच्या नावाने खुत्बा पढण्यात येऊ लागला. मग कधीतरी तुर्कस्तानच्या सम्राट खलिफाच्या नावे, अशी माहिती नंदा यांनी पुस्तकात दिली आहे. नंदा लिहितात, 'तुर्की खिलाफतीस स्वत:ची निष्ठा जाहीर करावी ही भारतीय मुसलमानांची एक मानसिक गरज होती... त्यांच्या नजरेत तुर्कस्तान ही त्या काळपावेतो टिकून राहिलेली जगातील सर्वांत मोठी मुस्लिम राज्यसत्ता होती. अशा तुर्कस्तानशी आपली पॅन-इस्लामिक जवळीक प्रकट करून, खलिफावर निष्ठा दाखवून ते भारतातील बहुसंख्यांक हिंदू समाजापर्यंत, कळत वा नकळत आडवळणाने एक संदेश पोचवीत होते. तो असा की, "भारतात आम्ही अल्पसंख्याक असू. पण जगभर पसरलेल्या एका विशाल मुस्लिम भ्रातृसंघाचे आम्ही घटक आहोत." पॅन-इस्लामिझमचा एवढा प्रभाव भारतीय मुसलमानांच्या मनावर का, याचा उलगडा या कोनातून पाहिल्यास होतो. एफ. रहमान यांनी म्हटलेय, "भविष्यातील स्वतंत्र भारतात बिगर-मुस्लिम बहुसंख्याक असणार या वास्तव जाणिवेने मुसलमानांना असुरक्षित वाटत होते. या असुरक्षिततेतून उत्पन्न होणाऱ्या भयगंडावर मात करण्याचा हा उपाय कळत-नकळत मुसलमानांनी जवळ केला."

खिलाफतचा व तुर्की साम्राज्याचा हा मानसिक आधार तुटल्यावर मुसलमान समाज सैरभैर झाला हे डॉ. एम.ए. अन्सारी यांचे निरीक्षण वर आले आहे. पराभूत, निराधार, असुरक्षित व म्हणून भयग्रस्त अवस्थेतील मुसलमान समाज व त्याचे धार्मिक पुढारी जास्तच आक्रमक, कडवे, अंधळे व कडवट बनले असले तर ते समजू शकते. असहकार आंदोलनात, 'एक वर्षात स्वराज्य' या घोषणेने आकृष्ट होऊन, सहभागी झालेल्या सामान्य लोकांचीही अवस्था वैफल्यग्रस्त व चिडचिडल्यासारखी होती. त्यांचा रागही आतल्या आत धुमसत राहिला.

चळवळ ओसरल्यावर हिंदू व मुस्लिम समाज सत्तेच्या आखाड्यात परस्परांचे प्रतिस्पर्धी म्हणून उभे ठाकले. दैनंदिन जीवनाच्या क्षेत्रातही, आंदोलनाच्या स्थगितीला झालेल्या प्रतिक्रियेच्या प्रभावाखाली दोन्ही समान एकमेकांचे उणेदुणे काढण्यासाठी प्रवृत्त झाले. दोन समाजांमध्ये उपस्थित होणारा प्रत्येक लहानसहान प्रसंग वा मुद्दा यावरून, हा इस्लामवरच हल्ला आहे असे चित्र उभे करण्याकडे कल व्हावा, अशी मनाची फाजील हळवी अवस्था मुल्ला-मौलवींची व स्थानिक पुढाऱ्यांची झालेली आढळते.

वरिष्ठवर्ग आणि जनसामान्य या दोन्ही पातळ्यांवर हिंदू व मुसलमान या दोन समाजांमधील संबंध इथून पुढे बिघडतच गेले.

खिलाफत चळवळीचे नेतृत्व गांधींनी केले नसते तर मुस्लिम जनसामान्य हे 'निद्रिस्त' अवस्थेत राहिले असते, आणि मग पाकिस्तानच्या राजकारणाला बळ प्राप्त झाले नसते हे प्रतिपादन





आपण स्वीकारू शकत नाही. मुस्लिम जनसामान्यांचा प्रक्षोभ शिगेला पोचविण्याचे काम स्वतंत्रपणे आधीच झालेले व चाललेले होते. गांधींच्या नेतृत्वामुळे मधल्या तीन-चार वर्षांमध्ये तरी हिंदू-मुस्लिम ऐक्याच्या दिशेने पाऊल पडले. खिलाफत वाद झाल्यानंतरही वर्ष-दीड वर्ष ऐक्याचे वातावरण टिकून होते ही गोष्ट विसरता कामा नये.

नंदा यांची टिप्पणी योग्य आहे. ते म्हणतात, '१९४७ सालच्या भारताच्या फाळणीत परिणत झालेली मुस्लिम फुटीरवादी भूमिका ही १९२०-२२ च्या खिलाफत चळवळीमुळे साक्षात उत्पन्न झाली वा रुजली या निष्कर्षाला पोचणे आततायीपणाचे होईल. नंतरच्या दोन दशकांमध्ये पुष्कळच गोष्टी घडल्या की ज्यांमुळे देशाच्या फाळणीचा एक मार्ग सोडून बाकीचे मार्ग बंद झाले.'

खिलाफत चळवळीतील गांधींच्या नेतृत्वामुळे मुस्लिम राजकारणाचे वळण अधिक धर्मकेंद्री व अंध-कडवे बनण्यास पुष्टी व अधिमान्यता मिळाली. हे घडले नसते तर सेक्युलर, राष्ट्रवादी राजकारणाचा प्रवाह त्या समाजात बळकट झाला असता, असे म्हणता येईल का?

अलगतावादी राजकीय भूमिकेची जोपासना आधुनिकतावादी सुधारकी सय्यद अहमद यांनी केली. तसेच, राखीव जागा, झुकते माप, विभक्त मतदारसंघ यांचे राजकारण आधुनिक, सेक्युलर भूमिकेमधूनच केले गेले हे आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. पुढे पाकिस्ताननिर्मितीचे राजकारण यशस्वी करण्यासाठी बेरकीपणे 'इस्लाम खतरेमें है' अशी हवा मुद्दामहून निर्माण केली गेली. खिलाफत चळवळीचा व यानंतरच्या वातावरणनिर्मितीचा संबंध जोडता येत नाही. नंदा म्हणतात, 'शतकाच्या दुसऱ्या दशकाच्या उत्तरार्धात आणि तिसऱ्या दशकाच्या आरंभी राजकारणातील उलेमांचा प्रभाव अगदी ओसरला होता. पण तिसऱ्या दशकाच्या अखेरीस आणि चौथ्या दशकात त्यांना परत एक महत्त्वाची भूमिका मिळाली. राष्ट्रसभेचा पराभव करण्यासाठी मुस्लिम लीगने त्यांना हाताशी धरले.'

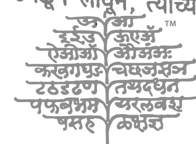
खिलाफत चळवळीत गांधींच्या प्रभावाखाली आलेले अनेक मुस्लिम पुढारी, विशेषतः अली बंधू, हे नंतरच्या काळात अलगतावादी भूमिकेतून राजकारण करताना दिसतात. म्हणजे ते मुस्लिम सेक्युलर राजकारणाच्या मूळ पदावर परत गेले. पण गांधींच्या प्रभावाखाली आलेले काही मुस्लिम पुढारी व उलेमा हे या नंतरच्या काळातही लीगी राजकारणापासून वेगळे राहिले, राष्ट्रसभेशी एकनिष्ठ राहिले ही गोष्ट विसरता कामा नये. हकीम अजमल खान, अबुल कलाम आझाद, डॉ. एम.ए. अन्सारी ही अशी काही नावे आहेत. जमियत उल-उलेमा-इ-हिंद ही खिलाफत चळवळीच्या काळात स्थापन झालेली संघटना व देववंदचे धर्मपीठ हे लीगी राजकारणापासून फटकूनच राहिले.

– १८ –

१९२४ साली तुरुंगातून बाहेर आल्यावर हिंदू-मुस्लिम ऐक्याची जागा परस्परशत्रुत्वाने व द्वेषाने घेतलेली गांधींना दिसली. हिंदुसंघटन व शुद्धीचा विचार एका बाजूला व तवलीग (धर्मांतर) व तन्झीम (एकीकरण) यांचे मुस्लिम प्रयत्न दुसऱ्या बाजूला जोर करीत होते. वातावरण पार कलुषित झालेले होते. नंदा लिहितात, 'परस्परअविश्वासाच्या वातावरणात प्रत्येक घटना व प्रसंग यांचा वाकड्यात जाऊन अर्थ लावला जाऊ लागला, आणि प्रत्येक जमातीने टाकलेले प्रत्येक पाऊल दुसऱ्या जमातीच्या मनात संशय उत्पन्न करू लागले... दोन जमातींमध्ये नोकऱ्याचाकऱ्यांचे वाटप कसे केले जावे यावरून कधी न संपणारे तंटे व घासाघीस नंतरच्या काळात होत राहिली.'

घटनात्मक सुधारणांचे राजकारण दोन समाजांमधील तणाव व अंतर वाढविणारे होते. हिंदू हा बहुसंख्याक समाज असल्याने, मुसलमानांना भयमुक्त करण्यासाठी, त्यांचा विश्वास संपादन करण्यासाठी, हिंदूंनी आपणहोऊन जास्त झुकते माप द्यावे अशी गांधींची भूमिका होती. कोणत्याही कारणाने, भांडणाऱ्या दोन मांजरांमध्ये खव्याचे वाटप करण्याचे काम स्वतःकडे घेणाऱ्या माकडाची भूमिका ब्रिटिशांना वठवू देता कामा नये, वाद आपापसात मिटविण्याचा आग्रह धरला पाहिजे, असे त्यांचे म्हणणे होते. पण ब्रिटिश राजवट असेतोवर त्यांना हा खेळ खेळण्याला प्रतिबंध करता येणार नव्हता हे एक; आणि, याचा फायदा उठविण्यास मुसलमानांसह सर्वच जमाती सतत तत्पर होत्या हे दुसरे. नंदा लिहितात, 'बिनशर्त एकतर्फी सवलती देऊ करण्यास फारच थोड्या हिंदू पुढाऱ्यांची तयारी होती. एकीकडे मुसलमान समाजाकडून पुढे ठेवल्या जाणाऱ्या मागण्यांमध्ये निश्चितता नसे; आजच्या यादीत उद्या वाढ होत असे. तर, दुसरीकडे, हिंदू पुढारी घासाघीस करून कंजूषपणा प्रकट करून ज्या काही थोड्या मागण्या मंजूर करीत त्याही मंजूर करायला फार उशीर लावत. आणि हिंदू पुढारी जेवढ्या मागण्या मंजूर करीत त्यापेक्षा मागण्यांचे जास्त भरघोस माप पदरात टाकण्यास ब्रिटिश राज्यकर्ते सदैवच तयार असत.'

विधायक कार्य व सत्याग्रही लढ्याचे राजकारण यांच्या आधारेच वरिष्ठ व मध्यमवर्गीय मुस्लिम सेक्युलर राजकारणी व ब्रिटिश राज्यकर्ते यांचा डाव उधळून लावून, त्यांच्या पलीकडे





अनुक्रमणिका

जाऊन दोन समाजांमध्ये ऐक्य प्रस्थापित करणे हाच एकमेव मार्ग होता. पण गांधींच्या राष्ट्रसभेच्या सहकाऱ्यांपैकी फार थोड्यांना ही उमज पडली, किंवा या ऐक्याचे तेवढे महत्त्व त्यांना वाटले.

नंदा म्हणतात, 'दोन्ही जमातींचे पुढारी ऐक्याची भाषा करीत असले तरी, त्यांना हिंदू-मुस्लिम ऐक्याची आस खरोखर नव्हती. ब्रिटिशांकडून मिळणाऱ्या सवलती व लाभ यांचे वाटप कसे, कोणत्या प्रमाणात व्हावे यावरून ते एकमेकांशी तंडत होते. "त्याबाबतही, वाजारात नाहीत तुरी आणि भट भटिणीला मारी अशी काहीशी स्थिती खरे तर होती." '

हिंदू व मुसलमान या दोन जमातींमधील ऐक्य आणि स्वराज्य यांचा संबंध १९१० ते १९१६ यादरम्यान हिंदुस्थानचे व्हाइसरॉय राहिलेल्या लॉर्ड हार्डिंज यांनी १९२७ मध्ये मार्मिक शब्दांत स्पष्ट केला. १९२३ नंतरच्या हिंदू-मुस्लिम दंगलींना उद्देशून त्यांनी म्हटले की, 'दंगलींनी स्पष्ट केले की, जातीय आधारावर प्रतिनिधित्व रद्द करणे अगदी अशक्य आहे, आणि शांतता व सुव्यवस्था टिकवून धरावयाची असेल तर ब्रिटिश राजवट येथे स्थिर राहणे किती आवश्यक आहे! हिंदुस्थानात धार्मिक जमातींमध्ये शांती व सलोखा प्रस्थापित झाला की या देशामधून आपला गाशा गुंडाळण्याची वेळ आली म्हणून खुशाल समजायला हरकत नाही. पण माझा असा ठाम ग्रह आहे की, तो दिवस कधी उजाडणार नाही.' हिंदी स्वातंत्र्याच्या मागणीला पाठिंबा देणाऱ्या इंग्लंडमधील ध्येयवाद्यांना उद्देशून त्यांनी हे उद्गार काढले होते.

देशाची फाळणी झाल्याला आता लौकरच पन्नास वर्षे पुरी होतील. पण वेगळी राष्ट्र-राज्ये स्थापन झाल्यानंतरही या दोन जमातींमध्ये 'धार्मिक शांती' प्रस्थापित झालेली नाही. आणि, पाकिस्तान, भारत व बांगला देश यांच्यामध्ये दुरावा, वैमनस्य व तणाव कायम राहिल्याचा एक परिणाम असा नक्कीच झालेला दिसतो की, एक ना एक प्रकारचे साम्राज्यवादी प्रभुत्व या सर्वच राष्ट्रांना स्वीकारावे लागले आहे; त्यामुळे अद्यापही खरे स्वराज्य दूरच राहिले आहे. आज राखीव जागा, झुकते माप, विभक्त मतदारसंघ या तरतुदी रद्दबातल झाल्या आहेत. आणि तरीही मुसलमान समाज अद्याप समरस झालेला नाही. समरसता निर्माण होण्यासाठी काय करावयास हवे याची चिंता हिंदू समाज करीत नाही.

– १९ –

मुस्लिम राजकीय मानसिकता मुस्लिम धार्मिकतेच्या आशयाशी व घाटाशी अंगभूतपणे निगडित आहे, हे सत्य गांधींना उमगले नव्हते असे म्हणता येते का? गांधींची या बाबतीतली समज ही त्यांच्या दक्षिण आफ्रिकेतल्या त्यांच्या अनुभवाने व कार्याने निर्धारित झालेली होती, आणि या कारणाने तिच्यात गंभीर अपुरेपणा राहून गेला असा नंदा यांचा सर्वसाधारण निवाडा आहे.

यात तथ्य जरूर आहे. पण पूर्णपणे हा निवाडा मान्य करता येत नाही. नंदा यांनीच स्पष्ट केल्याप्रमाणे, खिलाफत चळवळीच्या ओघात त्यांना जेव्हा मुस्लिम नेत्यांबरोबर काम करावे लागले तेव्हा त्यांना मुस्लिम राजकीय मानसिकता आणि धर्मनिष्ठा यांची सांगड यांना सतत सामोरे जावे लागले. पण गांधींचा अनुभव असा की, आधुनिक पाश्चात्त्य राष्ट्रवादी प्रणालीचे संस्कार झालेल्या आकांक्षी राजकीय नेतृत्वाबरोबर काम करणे त्यांना जास्त अवघड गेले. जिना, अली बंधू ही याची उदाहरणे आहेत. तुलनेने सच्च्या धर्मनिष्ठ नेत्यांच्या हृदयापर्यंत पोचणे त्यांना जास्त सोपे गेले.

या दोन जमातींमध्ये चिरस्थायी 'धार्मिक शांती' प्रस्थापित होण्यासाठी दोन्ही जमातींच्या धर्मनिष्ठांनी अधिक विशुद्ध, उन्नत व उदार बनण्याची नितांत आवश्यकता असल्याचे त्यांच्या ध्यानात आले. या दिशेने पुरेशी वाटचाल झाली म्हणजेच सत्ता, मत्ता व प्रतिष्ठा यांच्या प्राप्तीसाठीच्या सेक्युलर राजकारणासाठी धर्माचा, धार्मिक श्रद्धांचा वापर दोन्ही बाजूंच्या राजकारण्यांना करता येणार नव्हता. नंदा यांनी गांधींची मीमांसा विस्ताराने दिलेली नाही. पण त्यांनी सूत्ररूपाने तिची पुढीलप्रमाणे मांडणी केली आहे. त्यांची शिकवण देशाने नीट समजून घेतली असती तर, हिंदू-मुस्लिम तणावाने धारण केले ते उग्र रूप कधीच धारण केले नसते. अहिंसेचे पालन ही देशाला स्वातंत्र्य मिळविण्याचीच केवळ गुरुकिल्ली होती असे नाही, तर विभिन्न जमातींमध्ये शांती व सलोखा प्रस्थापित करण्याचाही तोच एक मार्ग होता, असा गांधींचा युक्तिवाद होता. आपापसातले तंटे-बखेडे सोडविण्यासाठी व्यक्तींनी हिंसेचा अवलंब करू नये हा सुसंस्कृत समाजाचा नियम आहे. सुसंस्कृत समाजामध्ये समूह, जमाती यांच्यामधील कलह सोडविण्यासाठीदेखील हिंसेचा वापर केला जाऊ नये. परस्पर-सहिष्णुता, तडजोड, लवाद आणि अंतिमतः न्यायालयाकडे दाद मागणे या उपायांनी तंटे मिटविता येऊ शकतात. ते काही असो, डोकी फोडून दिलजमाई कधीच घडवून आणता येत नाही. हिंदू-मुस्लिम यांच्यातले तणावाचे व दंगलीचे मुद्दे म्हणजे सत्याचा अपलाप आहे असे गांधींचे म्हणणे होते. भाविक मंडळी गुडघे टेकून प्रार्थना करीत असताना मशिदीसमोरून ढोल बडवीत मिरवणूक काढण्याची हिंदू भाविकांना धर्म प्रेरणा देतो का, भाग पाडतो का? स्वतःच्या हिंदू शेजाऱ्यांच्या भावना दुखावल्या जातील

हे माहीत असतानाही हत्या करण्यासाठी गायींना वाजतगाजत नेले पाहिजे हे इस्लामच्या भाविक अनुयायांवर धर्मदृष्ट्या बंधनकारक आहे काय? आजच्या धर्मांतरांचे स्वरूप, 'घरातल्या एका खोलीतून दुसऱ्या खोलीत जाण्यासारखे' (म्हणजे निरर्थक) आहे; किंवा 'ओठावर एक भाषा पण अंतःकरणात मात्र भावना काही वेगळीच' असे खोडसाळ तरी आहे. धर्मांतर म्हणजे नैतिक वा आध्यात्मिक उत्थान असे त्याचे स्वरूप नसते. अशा प्रकारच्या धर्मप्रसाराला काही अर्थ आहे का?

राजजन्मभूमी-बाबरी मशीद प्रकरणी वादात गुंतलेल्या उभय बाजूंचे युक्तिवाद व डावपेच बघितले असता, त्यांचे परिणाम पाहिले असता, गांधींच्या मीमांसेची सत्यताच स्पष्टपणे प्रतीत होत नाही का?

अनुक्रमणिका

कन्यादान

चंद्रकांत बांदिवडेकर

विजय तेंडुलकरांच्या १९८३ मध्ये प्रकाशित 'कन्यादान' या नाटकाने मराठी नाट्यक्षेत्रात आणखी एकदा खळबळ उडवून दिली. तसं पाहिलं तर 'शांतता! कोर्ट चालू आहे' पासून ते 'गिधाडे', 'सखाराम बाइण्डर', 'घाशीराम कोतवाल' इ. नाटकांनी प्रेक्षकांना जबरदस्त धक्का देण्याचे कार्य केलेच होते. 'कमला' आणि 'वेबी' या नाटकांनी त्यामध्ये आणखी भर घातली. 'कन्यादान' नाटकानेही हे धक्कातंत्र अखंड ठेवले. या ठिकाणी दोन गोष्टी लक्षणीय आहेत. एक म्हणजे प्रेक्षकांना धक्का देण्याचे कार्य तेंडुलकर केवळ एक क्रीडा वा *गिमिक* म्हणून किंवा व्यावसायिकदृष्ट्या सोय म्हणून कधीही करीत नाहीत. ते नैतिक आणि मनोवैज्ञानिक गहन प्रश्न उपस्थित करणारे नाटककार आहेत आणि समाजातील परंपरागत धारणा, मान्यता आणि अपप्रवृत्तींवर हल्ला चढविणे, हा त्यांची सघन नैतिकतेची जाणीव आणि गहन मनोवैज्ञानिक भान यांचा परिणाम असतो. मानसिक संकुचितपणा आणि मध्यमवर्गीय सुखवादी प्रवृत्तीच्या दुबळेपणावर तेंडुलकरांची नाटके जेव्हा प्रकाशझोत टाकतात, तेव्हा सुरुवातीला प्रेक्षक काहीसा अस्वस्थ होतो; त्याला आपली अपूर्णता, हीनता आणि त्रुटी यांच्याशी सामना करावा लागतो. त्यामुळे स्वाभाविकपणे तो खवळून उठतो. पण थोड्याच अवधीत तो त्यातली सत्यता कळून चुकतो आणि ते भावनात्मक हादरे पचवून आपली मानसिकता काहीशी उदार बनवतो. मग पुढे तेंडुलकरांच्या नाट्यकृतींचं तो सहर्ष स्वागतही करतो. उपरोक्त जवळजवळ सर्वच नाटकांच्या संदर्भात हीच प्रक्रिया झाली आणि 'कन्यादान' नाटकातही हाच क्रम अव्याहत चालू राहिलेला आहे. प्रारंभी तेंडुलकरांच्या नाटकांच्या अभिधात्मक स्तराबाबतीत जो आक्षेप घेतला जात होता, तो नाट्यानुभवामध्ये अंतर्भूत गहिऱ्या अर्थांचा उलगडा झाल्यावर बोथट झाला. आणि ही वस्तुस्थिती कोणत्याही कृतीच्या सामर्थ्याची सूचक म्हणता येईल.

'कन्यादान' नाटकाने निश्चितच आजच्या एका प्रखर ज्वलंत समस्येला हात घातला आहे. तथापि, नाट्यानुभवाच्या विकासयात्रेत या समस्येचे सांस्कृतिक, मनोवैज्ञानिक आणि समाजशास्त्रीय पैलू उलगडत जातात आणि समकालीनतेच्या मुळांच्या सखोलपणाचा बोध होऊ लागतो, समस्येची तात्कालीकता तिन्ही काळांच्या ओघात सामावलेली दिसून येते आणि मग चिरकालीनतेच्या स्पर्शाने नाट्यानुभव उजळू लागतो. 'कन्यादान' नाटकाचा अभिधात्मक पातळीवर विचार केल्यास हे नाटक उच्चवर्णीय मध्यम वर्ग आणि दलित वर्ग यांमधील सांस्कृतिक दरी उघड करीत विलोम विवाहाची समस्या आणि त्याच्या दुष्परिणामांकडे निर्देश करीत असल्याचे जाणवते. तसेच दलित वर्गाला त्यांची प्रतिमा हेतुपुरस्सरपणे डागाळली जात असल्याची शंका येऊ शकते. वास्तविक पाहता या नाटकात मध्यमवर्गीयांच्या सांस्कृतिक उथळपणावर प्रहार केला गेला आहे. मध्यमवर्गीयांच्या सुखवादी प्रवृत्तींचा बुरखा फाडून वास्तविक संघर्षाला भिऊन समझोता आणि पलायन करण्याच्या प्रवृत्तीचे पितळ उघडे केले आहे. मध्यमवर्गीयांचा पोकळ आदर्शवाद, मूल्यनिष्ठांचा अहंकार, सोयीस्कर असा राजनैतिक त्याग, काहीसा दिखाऊपणा इ. गोष्टींची या नाटकात टर उडविली आहे. परंतु याबरोबरच दलित वर्गाच्या वास्तवावर पांघरूण घालण्याऐवजी त्यांच्या विकृतींचे खरेखुरे रूप उघडं करून दाखविताना नाटककाराने कुठेही बचावात्मक पवित्रा घेतला नाही, या गोष्टीवर भर देणे आवश्यक आहे. अलीकडच्या मागील २०-२५ वर्षांमध्ये दलित साहित्याच्या उदयाच्या अनुषंगाने उच्चवर्गीय बुद्धिवाद्यांमध्ये दलित साहित्याचे सहानुभूतिपूर्वक आकलन करण्याच्या प्रवृत्तीबरोबरच काही वेळा अतिशयोक्तिपूर्ण प्रशंसा करण्याची प्रवृत्ती वाढीस लागल्याने साहित्यिक कर्तृत्वाच्या मूल्यांकनामध्ये काही गडबड होऊ लागली आहे. यात काहीशी भयाची भावनादेखील आहे. अशा परिस्थितीत दलितांच्या काही वर्गीय अनिष्ट प्रवृत्तींकडे समर्थपणे अंगुलिनिर्देश करणे तसे खूपच साहसाचे आणि जोखमीचे काम आहे. तेंडुलकरांनी हे साहस दाखविले आणि त्यांना साहित्यिक व सामाजिक संकटांनाही सामोरं जावं लागलं आहे. साहित्य म्हणजे एक कृती (ॲक्शन) मानायचे झाले तर या साहसाचं, स्वतःचं असं एक खास महत्त्व आहे. नाट्यानुभवामध्ये विहित अर्थांची ओळख पटण्यासाठी नाट्यानुभवाचा विकास पाहणे आणि नाथ देवळालीकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचे विश्लेषण करणे आवश्यक वाटते.

नाथ देवळालीकर लेखक विजय तेंडुलकरांचे मुख-पात्र (माउथपीस) नसून ज्या सूक्ष्मपणे लेखक तेंडुलकरांनी त्यांच्याशी

अनुक्रमणिका

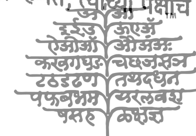


दुरूनचे नाते – कलात्मक तटस्थपणाचे नाते – कायम राखले आहे ते आरंभापासून अखेरपर्यंत लक्षणीय आहे. केवळ नाथच नव्हे तर सेवा किंवा ज्योती यांच्याशीही नाटककार पूर्णपणे एकरूप होत नाही, कलात्मक तटस्थता बाळगतो. यामुळे नाट्यानुभवाचे कितीतरी पदर उलगडतात आणि नाटक प्रेक्षकांना केवळ एका विशिष्ट दिशेने विचार करण्यास भाग न पाडता नाट्यानुभवामध्ये अनेकार्थतेचा समावेश होत असतो. हा तटस्थपणा ध्यानी न घेतल्यास प्रारंभापासून या नाटकाला आदर्श रूपात पाहिलं जाऊ शकतं आणि मग नाट्यानुभव अंतर्भूत द्वंद्वाचे स्वरूप काहीसे भिन्न होऊ लागते.

पहिल्या अंकातील ब्लॉकचं वर्णनच पाहा – भिंतीवर तसबिरी आहेत – महात्माजी, आ. नरेन्द्र देव, युसुफ मेहरअली, साने गुरुजी – एक आदर्शवादी राजनैतिक पुरुषांची परंपरा. ब्लॉक फारसा मोठा नसला तरी तितकासा छोटाही नाही, स्वच्छ व सुंदर, देशाच्या विविध विभागांचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या काही वस्तूंची मांडणी, 'दिवाणखान्याचं एकूण स्वरूप शांत आणि रुबाबदार'. साठ वर्षं वयाचे नाथ देवळालीकरही सुदृढ बांध्याचे. हाच रुबाब आणि शांतता देवळालीकरांच्या व्यक्तिमत्त्वात आणि घरातील सांस्कृतिक वातावरणात (म्हणूनच कालांतराने या 'शांतता'-मध्ये अरुण आठवलेंच्या रूपानं एक भयानक अस्वस्थता, विचलन आणि वाद उत्पन्न होतो.) प्रतीत होते. देवळालीकर स्वातंत्र्य-सैनिक अवश्य आहेत; परंतु असं वाटतं की, त्यांच्या त्यागावर सुरक्षिततेचे सूक्ष्म कवच आहे. ते ज्योतीला म्हणतात, "– स्वातंत्र्यापूर्वी आमच्या कल्पनेत आम्ही पाहिला तो देश कसा होता आणि आज हे काय दिसतं आहे. डिस्गस्टिंग. त्रास होतो..."

देवळालीकर प्रत्यक्ष क्रियाशील समाजसेवकापेक्षा वैचारिक पातळीवर जगणारे देशभक्त आहेत. देवळालीकर आता व्याख्यानं देतात, प्रवास करतात. त्यांना व्याख्यानं देणं खूप भावतं. थट्टेनं नाथ असं म्हणतात : (या थट्टेत खोलवर कुठेतरी आत्मस्वीकृतीही आहे) – "..बायकोच्या वाटेपेक्षा देशाची हाक केव्हाही महत्त्वाची आहे!" पत्नी यावर उपाहसाने म्हणते, "देशाची हाक नव्हे, व्याख्यानं देण्याची हौस!" नाथजी हे मान्य करतात. "तसं म्हण. आपला आवाज ऐकायला आपल्याला आवडते हे एकदम खरं आहे!" वास्तविक पाहता हे आत्मपरीक्षण आहे, केवळ हास्य-विनोद नव्हे. यातून सत्याचाही तीव्र वास येतो आहे. ज्योती, जयप्रकाश आणि सेवा या घरच्या सदस्यांना नाथ मोकळीक देतात, घरात डेमॉक्रसीला वाव देतात आणि याचा त्यांना अभिमानही वाटतो. तेंडुलकर या ठिकाणी मूल्यांविषयी आस्था बाळगून जगणाऱ्यांच्या अहंकारावर हलकासा उपरोधिक आघात करतात. ते दाखवू इच्छीतात की, लोकशाही अद्याप 'गर्वा'ची वस्तू आहे, अर्थात रक्तामध्ये अद्याप ती भिनलेली नाही. ज्योतीनं अरुण आठवलेबरोवर केलेल्या विवाहासंदर्भात नाथांची प्रतिक्रिया लक्षणीय आहे. आठवले नाव ऐकल्यावर त्यांना तो युवक ब्राह्मण वाटतो आणि ते निराशदेखील होतात. तेंडुलकरांनी संकेत दिला आहे की, "(एकदम अवसान जावे तसे) ब्राह्मण आहे?" मग दलित आहे, हे समजल्यावर उत्साही होतात. जरा बारकाईनं पाहिलं तर लक्षात येतं की, नाथांच्या दृष्टीनं ज्योतीचा विवाह बहुधा राजनैतिक घटना होय. "पण माझ्या पोरीनं वरच्या जातीत लग्न करावं हे मला तितकंसं आवडलं नसतं, स्पष्ट सांगतो." कुठे ना कुठे तरी आदर्शवादासाठी आपल्या मुलीच्या विवाहाचा उपयोग करण्याची इच्छा नाथजींच्या अंतर्मनात, नेणिवेत तरळते आहे.... या वार्तेमुळे पित्याचे मन अवश्य उल्हसित झाले, परंतु दुसरीकडे समाजसेवा करणाऱ्या आईचे परंपरागत मध्यमवर्गीय अंतर्मन स्पष्टपणे नाराज होताना दिसते. अर्थात जातीमुळे नव्हे तर अरुण आठवलेचं अठराविश्व दारिद्र्य, त्याच्या कौटुंबिक जबाबदाऱ्या, त्याचं अल्प आणि अपुरं शिक्षण, काहीसं अंधुकलेलं भविष्य, असुरक्षितता इ. कारणांनी ती अतोनात संत्रस्त आहे. नाथजींचा दृष्टिकोण प्रेमाच्या संदर्भात काहीसा रोमॅन्टिक असाच आहे आणि तो त्यांच्या पिढीचं प्रतिनिधित्व करतो आहे. या पिढीनं स्त्रीच्या सान्निध्याचा फारसा कधी अनुभव घेतलेला नव्हता. किंवा प्रेमामुळे उंचबळून येणे, नसांना सप्त-स्वरांनी छेडणे इ. सारख्या गोष्टी त्यांच्या मनात रुंजी घालत आहेत. ही बाब निश्चितच नव्या पिढीहून भिन्न अशी आहे. या ठिकाणी सेवाचे पाय जमिनीवर स्थिरावलेले आहेत. सांस्कृतिक दरी, आर्थिक असुरक्षितता, जीवनावश्यक गरजांची पूर्तता करण्याच्या मार्गातील अडचणी इ. मुळे ती अतिशय त्रासलेली आहे, तर दुसरीकडे नाथ देवळालीकर मात्र आदर्शांच्या स्वप्निल विश्वात रममाण होऊन वास्तवाशी नजर भिडवू इच्छीत नाहीत.

वास्तविक पाहता पति-पत्नींची सार्वजनिक सेवा आणि राजकीय पक्षाच्या कार्याचा उत्साह याविषयीची आस्था ओसरत आहे. आणि ही गोष्ट नाटककाराने मोठ्या कौशल्याने अनेक गोष्टींतून सूचित केली आहे. नाथ आणि सेवा दोघेही गमतीनं आपापल्या स्थितीविषयी जेव्हा चर्चा करतात, तेव्हा जाणवतं की ही गंमत त्यांच्या आंतरिक अतृप्त इच्छांचं प्रकट रूप होय. नाथ जेव्हा आपल्या पन्नाशीच्या वरील कार्यकर्त्यांचा उल्लेख करतात, तेव्हा सेवा त्यांची थट्टा उडवीत म्हणते, त्यांच्या पक्षाचं मंत्रिमंडळ





येऊनसुद्धा ते मंत्रीही होऊ शकले नाहीत, तिला वैभवात आणि प्रतिष्ठेत तोरा मिरविण्याची संधीदेखील लाभली नाही. अरुण आठवलेंशी विवाहाचा निर्णय घेताना दोघांच्या दृष्टिकोणांतून-देखील हे सिद्ध होते की, मुलीच्या विवाहात कोणतीही मध्यमवर्गीय स्त्री वरपक्षाकडून ज्या सामान्य अपेक्षा बाळगते त्याच अपेक्षा सेवाही बाळगते; परंतु नाथ आपल्या राजकीय आदर्शवादी स्वप्न-पूर्तीच्या नादात उत्साही आहेत. मुलीची चिंता त्यांना तितकीशी ग्रासत नाही.

त्यांच्या मुलांचे पाय मात्र तारुण्यातच जमिनीवर स्थिरावलेले दिसतात. जयप्रकाश या मुलाच्या उपरोधामध्ये ही बाब जाणवते. ज्योती अरुण आठवलेशी विवाह करण्याचा निर्णय जरूर घेते, परंतु कुठेही रोमँटिक होत नाही. मात्र एका आदिम अनिवार्य आकर्षणाने ती काहीशी विवश झालेली दिसते. अरुणच्या बाबतीत तिच्या मनात कुठेही काव्यात्मक स्पंदन उमटत नाही. तथापि त्याच्या कविता आणि आत्मकथा यांच्या संदर्भात ती त्याच्यावर विश्वास ठेवते. संपूर्ण नाटकात साहित्यिकाचे सृजनात्मक लेखन आणि त्याच्या व्यक्तिगत चारित्र्यासंबंधीचे एक मूलभूत सूत्र विखुरलेले आहे. सेवा त्याला दोघांच्या जीवन-पद्धतीमध्ये असलेल्या विलक्षण वैषम्याबाबत सावध करते, त्या प्रसंगीची ज्योतीची प्रतिक्रिया लक्षणीय आहे. असं वाटतं की, तो एक असा क्षण होता की, त्या वेळी आईप्रमाणेच वडिलांनीही जोर दिला असता तर कदाचित ज्योतीचा निर्णय बदलला असता. नाटककाराने मोठ्या कल्पकतेने हा नाट्यात्मक संकेत दिला आहे. या ठिकाणची एम्बिग्युइटी फारच कलात्मक आहे.

पहिल्या दृश्यात अरुण आठवलेविषयी विलक्षण कुतूहल वाढवून दुसऱ्या दृश्यात खऱ्या अरुण आठवलेशी प्रेक्षकांचा नाट्यमय साक्षात्कार घडवून आणला आहे.

दोघांच्या जीवनपद्धती, दोघांचे स्वभाव आणि दोघांची मानसिकता यांमधील प्रचंड दरी प्रेक्षकांसमोर स्पष्ट होऊ लागते आणि प्रेक्षकवर्ग या दोघांविषयी सहानुभूती बाळगूनसुद्धा त्याच्या मनात या विवाहाच्या दुखद परिणामाविषयी शंकेची पाल चुकचुकते. अरुणची घर-गृहस्थी, त्याचे अभावग्रस्त जीवन, त्याची हीन भावना आणि तद्जन्य भयगंड, त्याची हिंसक आक्रमकता, उच्च वर्ग आणि वर्णीयांबद्दलचा त्याचा भयंकर तिरस्कार इ. गोष्टींशी प्रेक्षक परिचित होत जातो. नाटककाराचे कौशल्य व कसब यात आहे की, त्याने हे विवरण अभिनेय रूपाने सादर केले आहे. सेवा आणि अरुण यांच्यामध्ये पुनश्च एक अदृश्य भिंत उभी राहू लागते. सेवा त्याला विवाहोत्तर जीवनाच्या संदर्भात आवश्यक त्या बाबींची जाणीव करून देते. सेवा कळत-नकळत त्याचा अहंकार डिवचते आणि मग तो एखाद्या घायाळ नागाप्रमाणे फुत्कारू लागतो. या उलट नाथाच्या आगमनाने नाट्यात्मक स्थित्यंतरे होऊ लागतात. नाथ त्याची प्रशंसा करतो – त्याचे दर्शनीय रूप, त्याचं तारुण्य, त्याची कविता इ. ची तो प्रशंसा करतो. एकूणच नाथाची प्रतिक्रिया काहीसी अनाठायी हर्षोल्हासाची असल्याचे जाणवते. वास्तव परिस्थितीच्या बोचणीऐवजी तो अरुणच्या उत्साहाशी जवळीक साधतो. स्वतः अरुण आठवलेही काहीसा संभ्रमावस्थे (एम्बारसिंग) च्या भोवऱ्यात सापडला आहे. बहुधा दलितांवर उच्चवर्गीयांनी सहस्र वर्षे केलेल्या अन्यायांचं असह्य ओझं आणि त्या जाणिवेची वेदना नाथाच्या अंतर्मनात व्याप्त झाल्यामुळे तो काहीसा अस्वाभाविक उत्साहाने भारावून जातो. अरुण आठवले गेल्यानंतर सेवा त्याच्या बाबतीत प्रतिकूल दृष्टिकोन व्यक्त करते, परंतु नाथ त्याची बाजू घेऊन सेवेला विरोध करतो. दलितांच्या विशिष्ट मानसशास्त्रीय जडण-घडणीच्या तर्काच्या आधारे विवाहात येणाऱ्या अडथळ्यांना तो दूर करू इच्छीतो, कारण या विवाहामुळे नाथाला एक आत्मिक समाधान लाभणार आहे. जात-पातीची बंधनं झुगारून समतेचा आदर्श प्रत्यक्ष जीवनात उतरविण्याचं समाधान. वास्तविक पाहता, सेवेच्या समोर भयावह वास्तव आणि मुलींच्या – ज्योतीच्या – अंधकारमय जीवनाचं कठोर भविष्य होतं तर नाथाच्या आदर्शवादी मनासमोर होता स्वप्नपूर्तीचा आनंद. नाथ देवळालीकर खरं म्हणजे भारतीय स्वातंत्र्यसंघर्षातील आधुनिक रोमँटिक आदर्शवादाचे प्रतीक बनतो. आणि स्वातंत्र्योत्तर काळात या भावुक आदर्शवादाचा चक्काचूर झाल्याची साक्ष इतिहास देतो आहे.

या पति-पत्नींच्या विरोधात ज्योतीलाच निर्णय घ्यावा लागतो. ती कुठेही भावुक होत नाही, परंतु ती कुठे पळूनही जाऊ इच्छीत नाही किंवा भयभीत होऊ इच्छीत नाही; आईकडून आलेला पुनर्विचाराचा प्रस्ताव अव्हेरून ती विवाहाचा निर्णय घेते. नाथ लोकशाहीवादाचा पुकारा देत या निर्णयास संमती देतो. तसेच सेवा आणि जयप्रकाश यांचेकडून स्वीकृती मिळवितो. या ठिकाणी सेवा राजनैतिक विचारप्रणालीचे ओझे झुगारून आईच्या नात्याने या विवाहास विरोध करते, परंतु नाथ एका पित्याच्या रूपात नव्हे तर आदर्श आणि मूल्यांची झूल परिधान करून विवाहाचं समर्थन करतात. नाटककाराने पहिल्या अंकाच्या अंतापर्यंत विवाहाच्या समस्येशी निगडित असलेल्या व्यक्तिगत मनोवैज्ञानिक, सामाजिक मनोवैज्ञानिक, सांस्कृतिक, राजनैतिक आणि ऐतिहासिक संदर्भांच्या सुदृढ पायावर आणि भूतकाळ व वर्तमान काळातील तणावांच्या पार्श्वभूमीवर समस्या सादर केली आहे. कलाकाराचे वैशिष्ट्य हे आहे की, हा अवघा संदर्भ

अनुक्रमणिका





नाट्यानुभवाचा अनिवार्य भाग बनून साकार झाला आहे. आणि याचं विश्लेषण जाणकार वाचकच करू शकतो.

दुसऱ्या अंकात ज्योती-अरुणच्या वैवाहिक वास्तवतेचं नाटकीय रूप उपस्थित करण्याचा यशस्वी प्रयत्न केला गेला आहे. घराच्या अभावामुळे दोघांचं जीवन अस्थिर, असुरक्षित आणि दुःखमय आहे. सेवा आणि ज्योती दोघींमध्ये तणाव आहे, कारण ज्योतीच्या विवाहाने संपूर्ण घरामध्ये विस्कटलेपणा आलेला आहे. सेवेची अधोलिखित दोन अवतरणे दोन पिढ्यांविषयी भाष्य करतात. सेवा म्हणते, "परिस्थितीप्रमाणं बदलायला आमच्या गुरूजींनी आम्हाला शिकवलं नाही. तुम्ही परिस्थिती बदलू शकता असं ते म्हणत. आम्ही परिस्थिती बदलणारे आहोत अशा तोऱ्यात आम्ही जगलो." यावर नव्या पिढीचा जयप्रकाश म्हणतो, "तेच तुमच्या सगळ्या दुःखाचं मूळ आहे. परिस्थितीचे स्वतःचे बदलण्यांचे नियम असतात; ती थोडीच कुणासाठी थांबते?" यावर सेवा म्हणते, "खरं आहे. आता कळलं. पण वळलं पाहिजे ना?" वास्तविक पाहता अनेक स्तरांवर दोन पिढ्यांमधील 'गॅप' या नाटकात प्रगट झालेली आहे.

ज्योतीच्या विवाहाचं दुःखद रूप समोर ठाकल्यावर सेवा आणि नाथ अंतर्यामी विचलित होतात. विवाह वाचविण्यासाठी दोघेही ज्योती आणि अरुणला आपल्या घरी राहण्यासाठी निमंत्रित करण्याचा निर्णय घेतात. परंतु दुसरीकडे ज्योती अरुणशी नातं तोडण्याचा निर्णय घेते. सेवेला हा निर्णय मान्य आहे. परंतु देवळालीकराच्या मनात घर करून बसलेली आदर्शवादाची नशा अद्यापही उतरलेली नाही. "एक सुंदर प्रयोग असा वाऱ्यावर जाता कामा नये. सेवा, हे समूर्त होऊ मागणारं स्वप्न असं डोळ्यासमोर धुळीला मिळून देऊन चालणार नाही. आपण काहीतरी करायला हवं. हे लग्न वाचवायला हवं. केवळ आपल्या ज्योतीसाठी नव्हे – हा नुसता आपल्या मुलीच्या आयुष्याचा प्रश्न नाही. सेवा – याला फार वेगळं महत्त्व आहे – हा – हा – फार मोलाचा प्रयोग आहे..." वास्तविक पाहता सेवेच्या दृष्टीने ज्योतीच्या विवाहाचा प्रश्न तिच्या मुलीचा प्रश्न होता, परंतु नाथांच्या नजरेत हा एक आदर्शवादी प्रयोग होता. एका अर्थानं नाथांच्या दृष्टीने ज्योती त्याच्या आदर्शपूर्तीचे एक साधन आहे.

अरुणच्या काहीशा नाटकी आगमनामुळे तणावग्रस्त वातावरणात एक हलका व विचित्र मूड निर्माण होतो. अरुणचं दारूच्या नशेत येणं आणि ज्योतीजवळ क्षमा मागणं, प्रेम दर्शविणं, अपराध स्वीकार करणं तसेच आपली हलकी जात, शिक्षण, संस्कृतिहीनता आणि लहानपणी आईला मार खाताना पाहणं इ. चा परिणाम म्हणून आपल्या स्वभावात आलेला क्रूरपणा, भडकपणा किंवा निर्भयपणा यांचा उल्लेख करणं यामुळे सत्य व असत्य यांमधल्या एका विचित्र वातावरणाची निर्मिती होते. अरुणचं व्यामिश्र व्यक्तिमत्त्व साकार करण्यामध्ये नाटककाराला अपूर्व यश लाभलं आहे. ज्योती त्याच्या सोबत जाण्याचा निर्णय घेते. वस्तुतः ज्योतीचा निर्णय हा काही अरुणच्या गयावया करून रडण्याचा, हात जोडण्याचा परिणाम नव्हता, तर ती तिच्या वडिलांच्या आदर्शवादी मूल्यांविषयीची एक कटू प्रतिक्रिया होती. वडिलांच्या मूल्यांखातर ती स्वतःचं बलिदान करते – हा अत्यंत व्यामिश्र असा मनोविज्ञानाचा अथांग सखोलपणा व्यक्त करणारा प्रसंग आहे. खरं तर नाथाची आदर्शप्रियता नको तितकी वर चढली नसती तर अरुणला सोडून आलेली ज्योती घरातच राहिली असती. नाथाची प्रतिक्रिया या संदर्भात लक्षणीय आहे – "ज्योती, आय फील सो प्राऊड ऑफ यू पोरी. माझी शिकवण फुकट नाही गेली." वास्तविक नाथाचा मूल्य-मोह अद्यापही अढळ आहे. ज्योतीच्या निर्णयाचं खरं मर्मच नाथाला उमगू शकलं नाही, कारण त्याच्या डोळ्यांवर आदर्शवादाची पट्टी बांधली गेली होती. ज्योतीच्या अंतर्मनात पित्याविषयी एक अनावर राग आणि चीड निर्माण होते आणि याचा विस्फोट नाटकाच्या शेवटी झालेला दिसतो. या सर्व अँबिग्युअस गोष्टी म्हणजे नाटककाराच्या कलात्मकतेचा परमोत्कर्ष आहे.

दुसऱ्या अंकाच्या दुसऱ्या दृश्यामध्ये ज्योती-अरुणच्या विषम वैवाहिक जीवनाचे भयावह वास्तव सादर केले जाते आणि त्याचबरोबर अरुणचं लेखकीय व्यक्तिमत्त्व आणि वास्तविक व्यक्तिमत्त्व यांमधील भयानक तफावत दाखविली जाते. शक्तिशाली आणि सुंदर भाषेत समर्थ आत्मकथा लिहिणाऱ्या अरुणचं वास्तव रूप काय आहे? सेवेच्या शब्दांत सांगायचं तर, "– तर एक सुंदर आत्मचरित्र आणि अनेक सुंदर कविता लिहिणाऱ्या तुझ्या दलित जावयाला कामधंदा न करता बायकोच्या खर्चानं रोज दारू प्यायची आहे आणि मित्रांना पाजायची आहे; आणि करमणूक म्हणून बायकोच्या पोटात लाथा घालायच्या आहेत. कारण बायको उच्चवर्णीय आहे ना त्याची? उच्चवर्णीयांनी त्याच्या पूर्वजांना शतकानुशतकं घातलेल्या लाथा अशा प्रकारे तो परत करतो आहे! यानंतर आयुष्यात एवढंच महान कार्य करायचं त्यानं ठरवलेलं दिसतं..."

गरोदरावस्थेत ज्योतीला मिळणाऱ्या अमानुष वागणुकीमुळे तिची आई अत्यंत दुःखी आहे. तिच्या या मानसिक प्रतिक्रियेमध्ये आईचं घायाळ मन तर आक्रोश करतेच किंबहुना एक सामाजिक मनोविज्ञानाचे रूपही तिच्या आक्रोशामध्ये प्रत्ययास येते.

अनुक्रमणिका

अशातच एक विचित्र नाट्यमय परिस्थिती उद्‌भवते. ही परिस्थिती नाट्यमय आहे, तथापि संपूर्ण पूर्ववर्ती नाट्यानुभवाची ती एक स्वाभाविक परिणती आहे.

नाथ जावयाच्या पुस्तकामुळे विलक्षण प्रभावित झालेला आहे : परंतु प्रत्यक्षात त्याचा विसंगत व्यवहार पाहिल्यावर या आत्मकथेला तो विशुद्ध कलात्मक कृती मानून तिचं मूल्यांकन करायला तयार नाही. त्याला ही कथा-वस्तू खतरनाक, खोटी वाटते.

नाट्यानुभावाला एक आंतर्राष्ट्रीय परिमाण दिलं गेलं आहे. जयप्रकाश चाललेल्या पॅलेस्टिनियन दहशतवादी आणि इस्रायली फौजांमधील भीषण संघर्षाची वार्ता घेऊन येतो. बोलण्याच्या ओघात हिटलरच्या नाझी फौजेने केलेली ज्यू लोकांच्या अमानुष हत्येची चर्चा निघते आणि मनुष्यस्वभावासंबंधी एक भयानक बाब व्यक्त होते, "एकेकाळी ज्यांचा छळ झाला होता त्यांना मोका मिळाला की दुसऱ्यांना छळण्यात मजा येत असेल. ज्याची पिळवणूक होते तो संधी मिळाली की आणखी कुणाची पिळवणूक आनंदानं करीत असेल... म्हणजे त्याचा छळ किंवा पिळवणूक झाली त्यामुळे असं कुणाचं होऊ नये, निदानपक्षी आपण करू नये असं तो मानतच नाही, तर उलट मोका मिळाला की स्वतः फार मोठा छळवादी होतो आणि भरपूर पिळवणूक करतो, कारण त्याला त्यात फार आनंद वाटत असतो. तर कालचा पिळला गेलेला हा आजचा पिळवणूक करणारा होतो." सेवा दलित समाजाच्या मानसिकतेच्या अनुषंगाने जे एक मनोवैज्ञानिक सत्य प्रगट करते, ते फक्त भारतीय संदर्भातीलच सत्य नव्हते तर आंतर्राष्ट्रीय स्वरूपाचे सत्य होते. तेंडुलकर अनेक वर्षांपासून सेक्स आणि हिंसा यांवर चिंतन करीत आले आहेत. दोन्ही माणसांच्या अनादी जबरदस्त प्रवृत्ती आहेत आणि माणसाच्या विवेकशीलतेचा फज्जा उडवून त्या प्रकट होतात. तेंडुलकरांच्या नाटकांमधील ही एक मूलभूत थीम किंवा अन्तर्वस्तू आहे.

नाथाच्या आदर्शवादितेवर हा घणाघाती आघात होता. पण नाथावर आदर्शवादाचा संस्कार इतका जबरदस्त होता की, अद्याप पूर्णपणे तो संपुष्टात येण्यास तयार नव्हता. वस्तुतः आदर्शवादी मंडळींनी माणसाची क्रूरता, हिंसा आणि दमनाची प्रवृत्तीच काहीशी दुर्लक्षित केली आणि या एका प्रमादामुळे त्यांच्या मनुष्यविषयक आकलनामध्ये फार मोठी उणीव राहून गेली.

नाटककाराने या आदर्शवादितेवर आणखी एक आघात केला आहे. यासाठी अत्यंत कल्पकतेने एक नाट्यमय प्रसंग उभा केला आहे.

अरुण आपल्या पुस्तकावर एक परिसंवाद आयोजित करू इच्छीतो आणि तोही नाथाच्या अध्यक्षतेखाली. (यातील प्रचंड वास्तवपूर्ण नाट्यात्मकता अतिशय लक्षणीय आहे.) नाथ यासाठी तयार होत नाही, परंतु सेवेच्या सांगण्यावरून नाइलाजाने तो मान्यता देतो; कारण गर्भवती ज्योतीच्या सुरक्षेच्या दृष्टीने जावयाचा आग्रह स्वीकार करणं त्याला आवश्यक होतं. नाथ अध्यक्षपद भूषवितो, लेखनाची प्रशंसा करतो परंतु हा सर्व प्रपंच ज्योतीच्या प्राणरक्षेसाठी केलेला समझोता होता – एक प्रचंड असत्य होतं.

शेवटच्या दृश्यात भाषण देऊन परतलेल्या नाथांचं गहन अंतर्मन्थन प्रगटले आहे. अरुणचं पुस्तक म्हणजे आत्मकथेच्या रूपामधला एक ढोंगीपणा आहे असे ते मानतात, ज्योतीच्या विवाहाची पूर्ण अयशस्विता मान्य करून स्वतःचा पराभव कबूल करतात आणि आपल्या पापाचाही कबुलीजबाब देतात, "– आम्ही आमची सामाजिक बांधिलकी इरेला टाकली आणि म्हटलं, भले वहाद्दर! होऊन जाऊदे; हा एक क्रांतिकारक प्रयोग आहे. तिची परतीची वाटच मी बंद केली. आता चांगलं लक्षात येतं ते माझ्या."

ही नाथ देवळालीकराची शोकांतिका आहे, एका मध्यमवर्गीय आणि उच्चवर्णीय व्यक्तीची शोकांतिका आहे. "सुंदर सुंदर शब्द शोधून त्यांचे खून करीत होतो. थोरामोठ्यांच्या उक्ती घेऊन त्या मोडूनतोडून टाकत होतो. बायरन आणि कुसुमाग्रज आमचे आवडते कवी. त्यांच्यादेखील लीलेनं माना मुरगळल्या. खांडेकरांच्या भाबड्या ध्येयवादानं एके काळी आम्ही केवढे भारावलो होतो! आज भाऊसाहेब कुठं असतील तिथं त्यांना बऱ्यापैकी यातना झाल्या असतील. आज त्यांनाही मी वापरलं. का सांग. ही पापं मी का केली? माझ्या सोन्यासारख्या पोरीसाठी. अश्राप पोरीसाठी. बिचारीचा गुन्हा असला तर एकच. बापाच्या शहाणपणावर तिनं फार विश्वास ठेवला. बापाचे संस्कार घेतले. बापाच्या मानवतावादाचा आणि उदारमतवादाचा वसा तिनं घेतला. प्रकाशबाबू, आता तुम्ही एकच करा – पहिली गोष्ट करा – बापाला नाकारा. त्याचा भाबडेपणा, मोठेपणा नीट पाहायला शिका. त्याच्या भरवशावर राहू नका, तुम्हीसुद्धा खड्ड्यात जाल – "

या शोकात्मक अनुभवावर एक तीव्र आघात ज्योती करते. आपल्या पित्यानं समझोता करणं आणि अरुण आठवलेच्या पुस्तकावर स्तुति-सुमनं उधळण्याचा ढोंगीपणा करणं तिला अजिबात भावत नाही. तिला वाटतं की, जावयानं मुलीला जाच करू नये यासाठी पित्यानं हे भाडोत्री भाषण दिलं. पित्यानं जावयाला औपचारिकरीत्या स्वीकृती दिली. त्याच्यातील उणिवा, दोष किंवा अनिष्टता इ. सह त्याला स्वीकारलेलं नाही. यानिमित्ताने दलितांकडे

अनुक्रमणिका

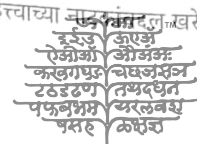
सहानुभूतीने पाहणाऱ्या मध्यमवर्गीयांच्या वास्तव अभिवृत्तीचे बिंग फोडले आहे. ज्योती नाथांच्या मानसिक द्विधावस्थेवर अचूक बोट ठेवते. दलितांविषयी पित्याची अवधारणा आदर्शवादी होती, दलित माणसांविषयी त्यांना समग्र आपुलकी नव्हती. वडील अरुणचा अंशतःच स्वीकार करतात, त्याच्या दोषांसहित संपूर्णतया स्वीकार करीत नाहीत. परंतु ज्योती मात्र अरुणच्या सर्व गुण-दोषांसह त्याचा अंगीकार करू इच्छीते. ती आपल्या जबाबदारीपासून पळवाट काढू इच्छीत नाही. पित्यानं ज्या निर्भयतेच्या मूल्याचा संस्कार तिच्यावर केला आहे, त्या मूल्याचा संपूर्णपणे अवलंब ती आपल्या जीवनात करू पाहते. पित्याचा संस्कार अर्धवट रूपानं ती आत्मसात करू इच्छीत नाही. ज्या बिंदूवर उभी राहून ती सामाजिक इष्टता-अनिष्टता, मनुष्य आणि त्याच्या प्रवृत्तींचा विचार करते आहे, तो बिंदू विशुद्ध ऑथेंटिसिटीच्या दृष्टीने इतक्या उंचावर आहे की त्या बिंदूपासून पित्याचं आजपर्यंतचं जीवन तिला अन्ऑथेंटिक, दिखाऊ, कातडीबचाऊ आणि अर्धमृत वाटतं आहे. पित्याचा भलेबुरेपणाचा विवेक केवळ वैचारिक पातळीवर बहुधा ठीक असेल, परंतु जगण्याच्या प्रत्यक्ष प्रक्रियेमध्ये त्यामुळे माणूस खुजा बनतो. तिला असं वाटतं की, पित्याच्या घरी परतणं म्हणजे अपूर्ण दृष्टी अंगीकारून सुखमय जीवन जगणं आहे. आता ज्योती मध्यमवर्गीय-उच्चवर्गीयांच्या राहणी-मानाच्या पद्धतींचा मोह पूर्णतः टाळते आणि पूर्णतः महार बनू इच्छीते. भारतीय चातुर्वर्ण्य आणि जातिव्यवस्थेचे समूळ उच्चाटन करण्यासाठी केवळ वैचारिक सहानुभूती बाळगून चालणार नाही तर भयावह दुःखात आणि कष्टात सक्रिय भागीदारी आवश्यक आहे. नाटककाराचा हा एक महत्त्वाचा संदेश आहे. आणि तो अतिशय नाट्यात्मक प्रसंगांतून व्यक्त केलेला आहे.

नाथाची समस्त वैचारिक व भावनात्मक व्यूहरचना विस्कळीत होते. आजपर्यंतच्या जीवनातील त्याग व देशभक्तीच्या मूल्यश्रेणीची शानदार इमारत प्रचंड विस्फोटामुळे जमीनदोस्त होते. तेंडुलकरांचं नाटक वाचताना नाथाच्याबरोबर ज्योतीचं प्रखर व्यक्तित्व लक्षात घेतलं नाही तर नाटकाचं आकलन होऊ शकणार नाही.

ज्योतीच्या अंतिम विचारांविषयी विरोध दर्शविला जाऊ शकतो. (हे मुळीच जरूरी नाही की, ज्योतीला अनुकूल समर्थन द्यावं आणि नाथाला पूर्णतः दोषी ठरवावं.) परंतु ज्या नाट्यात्मक पद्धतीने अंतिम परिणाम निष्पन्न केला गेला आहे त्याची तीव्रता, सहजता, स्वाभाविकता आणि दमदारपणा कदापि नाकारता येणार नाही. वास्तविक पाहता आपल्या पित्याच्या आदर्शांना झुगारून देऊन ज्योती गुण-दोषांसहित दलित आठवलेला संपूर्ण स्वीकारण्याचा निर्णय घेते, याचं पूर्ण मर्म न उमगल्यामुळेच या नाटकाला अनाठायी दलित-विरोधी म्हणून संबोधले गेले. जर का विचारांचं वादळ निर्माण करणं एखाद्या कलाकृतीच्या सामर्थ्याचे लक्षण मानले गेले तर 'कन्यादान' नाटक निश्चितच एक उत्कृष्ट कलाकृती मानली जावी. (दुर्दैवानं तेंडुलकरांच्या सर्वच नाटकांवरची नंतरची रणधुमाळी अपूर्ण आकलनातून झालेली आहे.) या कलाकृतीनं स्वातंत्र्यपूर्वकालीन रोमँटिक आदर्शवादावर आघात करून हे सिद्ध केलं आहे की, केवळ वैचारिक पातळीवर मूल्यं आणि आदर्श स्वीकारण्याने अनागता (भविष्य) चा गुंता उलगडत नाही, तर त्यासाठी प्रत्यक्ष कृतीची जोड जरूरी असते आणि आपल्या मूल्यांची खरी ओळख व परीक्षा या कृतीच्या माध्यमातूनच होऊ शकते. केवळ वैचारिक पातळीवर नाथाचं जिणं म्हणजे अर्धवट जगणं होतं. ज्योती प्रत्यक्ष व्यावहारिक पातळीवर सक्रियरीत्या जगू इच्छीते आणि मूल्यांचा शोध घेऊ इच्छिते.

तेंडुलकरांच्या या नाटकात तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्राशी विशेषतः अस्तित्त्ववादाशी स्पर्श करणारी अनेक स्थळं दिसून येत असली तरी कुठेही तेंडुलकरांनी त्यांच्या सादरीकरणाला बौद्धिक स्वरूप दिलं नाही, विचारचक्राच्या अमूर्त निरूपणाला कुठेही वाव दिला नाही. दुसऱ्या शब्दांत असं म्हणता येईल की, तत्त्वज्ञानाचा स्पर्श लाभल्यामुळे जीवनानुभव अधिक प्रभावी आणि सशक्त बनला आहे.

तेंडुलकर नाट्य-तंत्रातील दर्दी कलाकार आहेत आणि नाट्यवस्तू अर्थात नाट्यानुभवाची स्फोटक अभिव्यक्ती करण्यामध्ये ख्यातनाम आहेत. माणसाच्या हृदयाला झटका देणाऱ्या, त्याच्या बुद्धीला पीळ पाडणाऱ्या आणि अनेकपदरी संकेतांच्याद्वारे त्याच्या कल्पकतेला जागं करून त्याला विचारप्रवृत्त करण्यास भाग पाडणाऱ्या रसात्मक प्रसंगाची निर्मिती करणे तेंडुलकरांच्या कलेचे वैशिष्ट्य आहे. या रसात्मकतेसाठी प्रेक्षकाच्या मनावर आधुनिक अनुभवग्रहणाचा संस्कार आवश्यक आहे. प्रेक्षकाची उत्सुकता नाट्यानुभवाच्या विकासामध्ये उत्तरोत्तर वाढवीत जाणे हीसुद्धा या नाटककाराच्या नाट्यकलेचे उल्लेखनीय वैशिष्ट्य आहे. तेंडुलकर मानवीय अनुभवाच्या प्रवाहांचा शोध व वेध घेणारे नाटककार असल्याकारणाने माणसाच्या आदिम प्रवृत्तींची क्रीडा प्रेक्षकांना सदैव अंतर्यामी विचलित करीत राहते. तेंडुलकर 'इंटेसिटी' आणि 'क्रायसिस'चे नाटककार आहेत. त्यांनी निर्मिलेल्या नाट्यान्तर्गत अवस्था (सिच्युएशन्स) स्फोटक सामग्रीनं ग्रासून आलेल्या असतात. म्हणूनच 'सखाराम बाइण्डर'च्या चर्चेत गिरीश कर्नाड यांनी सार्थपणे म्हटले होते की, या नाटकाने महाराष्ट्रातील वाचकांमध्ये एखाद्या बॉम्बगोळ्यासारखा विस्फोट उत्पन्न केला होता. हे तेंडुलकरांच्या सर्वच महत्त्वाच्या नाटकांबद्दल खरे वाटते.





'कन्यादान'नेही हेच केले. तेंडुलकरांची पात्रे कधीच सपाट व एक-आयामी नसतात. नायक अरुण आठवले तर बहु-आयामी व्यक्तिमत्त्वाची व्यक्तिरेखा आहे. ज्योती म्हणते, "रात्री दारूच्या नशेत अरुण माझ्यासमोर उभा राहतो तेव्हा तुम्ही या पाहायला हिंमत असली तर. त्याच्या डोळ्यांत श्वापद असतं, ओठात असतं, चेहऱ्यावर असतं, गात्रागात्रांत अरुण श्वापद असतो. श्वापदाची प्रवृत्ती त्याच्या बाजूला उभी नसते. सुरुवातीला मी खुळ्यासारखी प्रवृत्तीपासून वेगळा अरुण शोधू पाहायची, त्याचा ध्यास घ्यायची, त्याला विलगू बघायची. अनुभवानं कळलं की, असं काही नसतंच. श्वापदही अरुण असतो आणि कवीही अरुण असतो. आणि हे सर्व एकसंध, एक असते. एकात एक असतं. इतकं एक न् एक की कुठला राक्षस आणि कुठला प्रियकर हेही काही वेळा कळू नये."

नाटककाराचे वैशिष्ट्य हे की, ज्योतीचे निष्कर्ष केवळ निष्कर्ष किंवा विवरणात्मक नसतात. ते अनुभवाचे भाग बनून व्यक्त होतात. नाथांबद्दलही एकेरी समज घेऊन वाचक त्यांना समजू शकत नाही. ज्योतीविषयी हेच म्हणता येईल. अनेक प्रकारचे आशय सुचवून अनेक दिशांनी विचारास प्रवृत्त करणे – त्याला तसे करायला भाग पाडणे हे तेंडुलकरांच्या नाट्यसृष्टीचे एक लक्षण आहे. ही नाटककाराची शक्ती आहे.

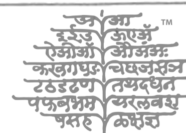
अतिशय गोळीबंद, नेटके, आटोपशीर, अर्थप्रधान आणि संवेदनांनी ठासून भरलेले संवाद तेंडुलकर लिहितात हे सतीश आळेकर, महेश एलकुंचवार इत्यादी नाटककारांनी जे म्हटले आहे त्याला 'कन्यादान' अपवाद नाही. अर्थपूर्ण नाटकांच्या संवादांत एक नव्या दिशेचे प्रवर्तन तेंडुलकरांनी केले. 'कन्यादान'च्या पात्रांची भाषणे (जी सामान्यतः नाटकाच्या शेवटी येतात.) अनेक पातळ्यांनी युक्त असतात. रंगमंचावर त्यांची ताकद पूर्णपणे दिसते. प्रेक्षक एकांतातसुद्धा त्या संवादांनी भारावलेला असतो. मधूनमधून विनोदाचा तुरळक शिडकावा तेवढाच शोकान्त नाटकातले म्हटले तर विश्रामस्थळ असते. हा विनोद विरळ आणि मंद स्वरातला असतो. शेवटी विजेप्रमाणे घनांधकारात तळपून अदृश्य होण्यासारखे ज्योतीचे अंधारात लोप पावणे आणि पायाच उखडला गेल्यासारखे नाथांचे उद्ध्वस्त होणे नाटकाचा शोकानुभव तीव्र करतात.



चुकीची दुरुस्ती

'*नवभारत*'च्या एप्रिल-मे १९९६ च्या अंकात अ.र. कुलकर्णी ह्यांचे स्व. रा.ना. चव्हाण ह्यांच्या 'विचारदर्शन' आणि 'जन जागरण' ह्या दोन पुस्तकांवरील परीक्षण प्रसिद्ध झाले आहे. ह्या परीक्षणात पृ. ६८ वर स्व. रा.ना. चव्हाण ह्यांचे संपूर्ण नाव अनवधानाने 'राजाराम नारायण चव्हाण' असे आले आहे. ते वस्तुतः 'रामचंद्र नारायण चव्हाण' असे पाहिजे. ह्या चुकीबद्दल आम्ही दिलगीर आहोत.

– संपादक



परंपरागत ज्ञानमीमांसा परिपूर्ण आहे काय?

कृष्ण श्री. अर्जुनवाडकर

अन्नंभट्टाच्या *तर्कसंग्रहात* अनुभवाचे म्हणजे ज्ञानाचे प्रकार 'यथार्थ' अर्थात् प्रमा आणि 'अयथार्थ' अर्थात् अप्रमा असे दोन सांगितले असून त्यांचं विवरण असं केलं आहे :

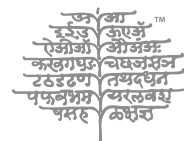
तद्वति तत्प्रकारकोऽनुभवो यथार्थः ।
यथा रजत इदं रजतमिति ज्ञानम् । सैव प्रमेत्युच्यते ।
तदभाववति तत्प्रकारकोऽनुभवोऽयथार्थः ।
यथा शुक्ताविदं रजतमिति ज्ञानम् । सैवाप्रमेत्युच्यते ।

यांपैकी अयथार्थ ज्ञानाच्या – भ्रांतीच्या – प्रसंगी नक्की काय घडतं याविषयी अनेक मतं प्रचलित असून ती 'ख्यातिवाद' या नावानं निर्देशिली जातात. त्यांतल्या विशिष्ट दृष्टिकोणांवरून त्यांना 'अख्याती, अन्यथाख्याती' इत्यादी नावं देण्यात आली आहेत. रामानुजमते अयथार्थ ज्ञान म्हणून काही नसतंच; त्यांची 'सत्ख्याती'. अयथार्थ ज्ञानाला वेदान्तात 'अध्यास' हे नाव रूढ आहे त्याचं मर्मग्राही, सर्वांगसुंदर विवेचन शंकराचार्यांनी *ब्रह्मसूत्रभाष्याच्या* उपोद्घातात – अध्यासभाष्यात –केलं आहे. त्यातलं अध्यासाचं संक्षिप्त लक्षण 'अतस्मिन् तद्बुद्धिः' असं आहे. नाट्यानुभव, कलानुभव या ज्ञानवर्गात मोडतो असं काही अभ्यासक समजतात. नाट्यसमीक्षेच्या संदर्भात अभिनवगुप्तानं (इ.स. १० वं शतक) या प्रश्नाचा विस्तृत ऊहापोह केला असून हा अनुभव 'अलौकिक' आहे असा निष्कर्ष मांडला आहे. त्यातल्या 'अलौकिक' या संज्ञेच्या अर्थाचा या विषयाच्या अभ्यासकांना पुरेसा उलगडा झाला आहे असं दिसत नाही. बहुतेक अभ्यासक त्याचा अर्थ 'दिव्य, स्वर्गीय' असा काहीतरी समजतात. नाट्यानुभव ही भ्रांती समजून त्याचं विवरण करण्याचे प्रयत्न अशा चुकीच्या समजुतीतून जन्माला येतात.

तर मग 'अलौकिक' या संज्ञेचा वास्तविक अर्थ आहे तरी काय? अभिनवगुप्ताचा अभिप्राय असा आहे की, यथार्थ अनुभव, स्मृती, संशय, विपर्यय (शेवटचे दोन पर्याय म्हणजे अयथार्थ अनुभव) इत्यादी जे लोकसिद्ध ज्ञानप्रकार आहेत, त्यांच्यापेक्षा नाट्यानुभवाची जातकुळी वेगळी आहे. या अनुभवाला त्यानं अन्य एखाद्या रूढ नावाच्या अभावी 'अनुव्यवसाय' असे नाव दिलं आहे; पण या संज्ञेनं त्याला नक्की काय सांगायचं आहे याचा आजवर कोणी उलगडा केलेला पाहण्यात नाही. त्यानं केलेली चर्चा वाचल्यावर एवढं मात्र स्पष्ट होतं की, 'अलौकिक' म्हणजे ऐहिकच जीवनाच्या कक्षेतला पण मान्य ज्ञानवर्गात न मोडणारा अनुभव त्याला अभिप्रेत असावा.

या अनुभवाचं स्वरूप काय आहे? समजा, समोर 'शाकुंतल' नाटक चालू आहे. त्यातला दुष्यंत हा काही महाभारतातला ऐतिहासिक (किंवा काल्पनिक?) दुष्यंत नव्हे. तो कोणीतरी नट आहे; आणि ही गोष्ट प्रेक्षकांना चांगली माहीत आहे. तथापि ते नट हा दुष्यंत आहे असं समजून नाटक पाहतात आणि त्याचा आस्वादही घेतात. हा यथार्थ अनुभव नव्हे; कारण नट हा काही दुष्यंत नव्हे. हा अयथार्थ अनुभव म्हणजे भ्रांती नव्हे; कारण नट आणि दुष्यंत हे वेगळे असल्याची त्यांना जाणीव असते, आणि भ्रांती हा प्रायः आस्वादविषय होऊ शकत नाही. (प्रायः म्हणण्याचं कारण – जादूचे प्रयोग ही भ्रांतीच आहे.) नट हा दुष्यंत हे समीकरण प्रेक्षक स्वेच्छेनं करीत असतो. यथार्थ किंवा अयथार्थ ज्ञानात ज्ञात्याच्या इच्छेचा काही संबंध असत नाही. थोडक्यात, नाट्यानुभवाचा व्यावर्तक धर्म प्रेक्षकाची इच्छा हा ठरतो. तो अन्य दोन ज्ञानप्रकारांत अनुपस्थित असल्यामुळे तिसरा एक ज्ञानप्रकार मानणं आवश्यक आहे. त्याला अन्य रूढ नावाच्या अभावी 'इच्छानुवर्ती ज्ञान' असं नाव देता येईल. वर जे शंकराचार्यकृत अध्यासलक्षण उद्धृत केलं आहे त्यात थोडीशी भर घालून 'इच्छामूला अतस्मिन् तद्बुद्धिः' असं या तिसऱ्या ज्ञानप्रकाराचं लक्षण करता येईल. संस्कृत शास्त्रग्रंथांतलं 'आहार्य ज्ञान' आणि शंकराचार्यांचा 'गौण प्रत्यय' (मुखं चन्द्रः, सिंहो माणवकः) हे इच्छानुवर्ती ज्ञानाचेच पर्याय होत; आणि पाश्चात्त्य समीक्षेत येणाऱ्या 'drama is the willing suspension of disbelief' या कोलरिजच्या बहुचर्चित भूमिकेतही हाच विचार गर्भित आहे. मग नवी संज्ञा कशासाठी? अशासाठी की, तीवरून या ज्ञानप्रकाराचं स्वरूपवैशिष्ट्य लगेच स्पष्ट होतं, हे एक. दुसरं असं की, 'आहार्य ज्ञान' आणि 'गौण प्रत्यय' या संज्ञांचा जन्म मर्यादित प्रयोजनासाठी झाला आहे; तर यच्चयावत् मानवी संस्कृती हे या तिसऱ्या ज्ञानप्रकाराचं क्षेत्र आहे असं या

* बृहन्महाराष्ट्र प्राच्य विद्या परिषद, प्रथम अधिवेशन, पुणे, २०-२१ एप्रिल, १९९६ यासाठी लिहिलेला शोधनिबंध.





लेखाचं प्रतिपाद्य आहे. 'गौण प्रत्यय' हा 'पुरुषतन्त्र' असतो (ज्ञान 'वस्तुतन्त्र' असतं.) असं जे शंकराचार्यांनी वर्णन केलं आहे त्याला 'इच्छानुवर्ती ज्ञान' ही संज्ञा जवळ आहे. 'सिंहो माणवकः' या गौण प्रत्ययात ज्ञात्याला/वक्त्याला सिंह आणि माणवक यांच्यामधल्या भेदाची जाणीव असते ही गोष्ट शंकराचार्यांच्या दृष्टीनं गौण प्रत्ययाचं स्वरूपनिर्धारण करणारी आहे; आणि इच्छानुवर्ती ज्ञानात अशीच परिस्थिती असते.

मानवी संस्कृती हे इच्छानुवर्ती ज्ञानाचं क्षेत्र कसं?

वर नाट्याचं उदाहरण आलं आहे. इतर कलांमध्ये अशीच परिस्थिती आढळेल. नृत्यात अभिनय असतो, मुद्रा असतात. अमुक अभिनय किंवा अमुक मुद्रा म्हणजे अमुक भाव असं समीकरण नृत्यात असतं. नृत्य करणारी व्यक्ती केव्हा कृष्णाची भूमिका घेते, तर केव्हा राधेची. तशी समजूत करून घेऊन प्रेक्षक नृत्याचा आस्वाद घेतो. नृत्यात जे नर्तक करतो ते काव्यात शब्द आणि अर्थ करीत असतात. त्यांवरून वाचक आपल्या मनाच्या मंचावर चित्रपट उभा करतो आणि त्याचा आस्वाद घेतो. ज्या शब्दार्थांच्या माध्यमातून ललित वाङ्मय हा परिणाम साधतं त्यांचेही अन्योन्य संबंध ते शब्दार्थ वापरणाऱ्या समाजाच्या इच्छेवरच आधारलेले असतात. ते पिढ्यापिढ्यांच्या रूढीनं आलेले असतात हे खरं आहे; पण ते स्वीकारण्यात आपण आपल्या इच्छेचाच वापर करीत असतो. असं दिसतं की, संकेतशक्तीचा शोध माणसाला भाषाव्यवहारातून लागला. या शक्तीचा विस्तार म्हणजे मानवी संस्कृती. भाषेचा शोध हा मानवाचा परात्पर शोध होय. ज्याला धर्म म्हणतात त्यातही काही दृश्य प्रतीकांवर काही अदृश्य पदार्थांचा आरोप केला जातो; आणि प्रतीकांचं पूजन केल्यानं प्रतीकींची आराधना होते अशी समजूत असते. मूर्ती, चित्रं, ध्वज असल्या गोष्टी कुणाची तरी, कशाची तरी प्रतीकंच असतात; आणि त्यांना हार, फुलं इत्यादी प्रतीकंच वाहून आपला त्यांविषयीचा आदरभाव प्रकट होतो असं आपण समजतो. पूज्य व्यक्तींचे जागोजाग पुतळे उभारणं आणि त्या व्यक्तींची नावं रस्त्यांना किंवा अन्य स्थानांना देणं हे मूर्तिपूजेचे नवे आविष्कार आहेत.

सर्वसामान्य माणूस कथा, काव्य आणि भक्ती यांत रमणारा असतो. तत्त्वशोधनाच्या मगजमारीत रस घेणारा विरळा. ज्ञानदेवांनी हे ओळखलं, आणि सर्वसामान्यच माणूस दृष्टीपुढं ठेवून, भक्तीला कथा आणि काव्य यांची जोड देऊन ग्रंथरचना केली. ते सात शतकांनंतरही सत्प्रवृत्त मराठी माणसाला सोबत करीत आहेत. ज्ञानदेवांसारखी अशी मार्ग दाखवणारी माणसंसुद्धा हळूहळू देवतांच्या मांदियाळीत प्रविष्ट होत असतात. ज्ञानदेवीचा विषय झालेले ते कृष्णार्जुन त्यांच्या जोडीनं ज्ञानदेवही भाविकाला देवच वाटतात. जो माणूस परंपरागत भक्तिमार्ग स्वीकारत नाही तोही नव्या नव्या देवता शोधून नकळत भक्तीचाच मार्ग चोखाळत असतो. शिवाजी, टिळक, सावरकर, अरविंद, गांधी, विनोबा, आंबेडकर इत्यादी अलीकडची थोर माणसं म्हणजे नवा देववृंदच आहे. प्राचीन काळीही इंद्र हा मानवी नेता असाच असामान्य कर्तृत्वानं देववृंदात प्रविष्ट झाला असा वेदाभ्यासकांचा निर्वाळा आहे. भक्तिमार्ग हा सुलभ आणि म्हणून सामान्य माणसाचा अत्यंत प्रिय मार्ग आहे. 'मना सज्जना भक्तिपंथेंचि जावें' हा समर्थांचा उपदेश म्हणजे मानसशास्त्रीय जीवनभाष्य आहे. एकूण, भक्ती ही एक मूलभूत प्रवृत्ती असून तिचं क्षेत्र इच्छानुवर्ती ज्ञानाचंच क्षेत्र आहे.

नवा देववृंद उघडउघड मानवी रूपाचा आहे. जुना देववृंद पाहिला तरी असं दिसेल की, मानवाच्या रूपगुण-सामर्थ्यांना शतगुणित करून मानवानं देवांचं स्वरूप घडवलं आहे. जे देव मानवेतर प्राण्यांचं प्रतिनिधित्व करणारे आहेत त्यांच्या, एवढंच नव्हे तर जे दैत्यदानव देवांचे दावेदार म्हणून साकार झाले त्यांच्याही, बाबतीत हीच प्रक्रिया घडली आहे. देव आणि मानव यांच्या मधे अनेक योनी येतात; आणि ऋषिमुनींसारखे काही मानवही तपश्चर्येच्या बळावर अतिमानवी सिद्धी मिळवतात. मानवाला मृत्यू असतो; देव अमर, सदातरुण. इंद्राला हजार डोळे, विष्णूला चार हात, कार्तवीर्याला हजार हात, कार्तकेयाला सहा तोंडं, रावणाला दहा तोंडं वीस हात. अमानव वर्गातल्या व्यक्तींना इच्छेप्रमाणं लहान-मोठा आकार घेता येतो, गुप्त किंवा प्रकट होता येतं, क्षणार्धात कुठंही जाता-येता येतं. हनुमान पर्वत उचलून शत योजनं उड्डाण करतो. माणसांप्रमाणं देवही आपापलं कुटुंब संभाळून असतात; आणि त्यांच्या कुटुंबांत हेवेदावेही असतात. विष्णू एकदा झोपला की चार महिन्यांनी उठतो. इंद्र स्त्रीलंपट, पळपुटा, खोटं बोलणारा म्हणून प्रसिद्ध आहे. शिव आणि विष्णू यांचा मुक्काम कायमचा सासुरवाडीला. या आणि अशा सर्व समजुती असं दाखवतात की, देवसमाज हा मानवसमाजाचंच प्रतिबिंब आहे.

नीती, नियम, कायदा, रूढी हेही संकेतच असतात आणि ते सामुदायिक इच्छेनंच ठरतात. म्हणूनच तर ते देश, काल, परिस्थिती यांना अनुसरून बदलत असतात. दुसऱ्या शब्दांत, सर्व मूल्यांना सापेक्षच मूल्य असतं; शाश्वत मूल्य म्हणून काही असत नाही. कामगार संघटनांपासून राष्ट्रापर्यंत सर्व संघटना, आणि कुटुंबापासून देशाच्या शासनापर्यंत सर्व व्यवस्था काही ना काही मूल्यांवर म्हणजे मिथ्यांवरच आधारलेल्या असतात. जे

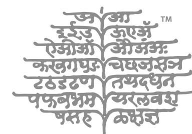
अनुक्रमणिका

सार्वत्रिक प्रमाणांनी सिद्ध करता येत नाही, अर्थात् जे अतार्किक – arbitrary – असतं ते मिथ्य; जे तर्काधिष्ठित, प्रमाणाधिष्ठित असतं, जे सिद्ध करता येतं ते तथ्य. अर्थात सर्व मिथ्यांचा आधार इच्छा हाच ठरतो. त्यांना आधारभूत असणारी 'तत्त्वं' म्हणजे पुष्कळदा वैयक्तिक किंवा सामुदायिक स्वार्थाला दिलेली आकर्षक वेषभूषा असते; म्हणजे ही तत्त्वं अंतिमतः मिथ्य या स्वरूपाचीच ठरतात. वेदान्ताच्या दृष्टीनं सर्व व्यवहार मिथ्या असतो, हे याही अर्थानं यथार्थ ठरतं की, तो वर दाखवल्याप्रमाणं मिथ्यांवर आधारलेला असतो. 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' हे वेदान्ताचं म्हणणं याच अभिप्रायानं तर मांडलेलं नसेल ना? यातून निघणारा एक गोंधळात टाकणारा मुद्दा शंकराचार्यांनी चर्चेला घेतला आहे: असत्य भाषाव्यवहारानं सत्य वास्तवाचं ज्ञान होऊ शकतं का? शंकराचार्यांचं उत्तर 'होय' असं आहे. असत्य रेखाक्षरावरून सत्य वर्णाक्षराचं ज्ञान होतं असा नित्याचा अनुभव आहे.

बुद्धिजीवी माणसाचा प्रयत्न असा असतो की, आपण बुद्धिवादी आहो, आपण तर्काच्या कसोटीवर आपली मतं पारखून घेतो, सामान्य जनांप्रमाणं आपण गतानुगतिक नाही, हे इतरांना कळावं. असा माणूस वेळी-अवेळी आपण नास्तिक असल्याची जाहिरात करतो; आणि देव, धर्म, पूजा-अर्चा, सण-समारंभ, व्रतं-वैकल्यं या मार्गानं जीवन क्रमणाऱ्या लोकांची कीवही करतो. असा माणूस केव्हा केव्हा विज्ञानाचा ध्वज उभारून समाजाला डोळस करण्यासाठीही झटतो. हे करीत असताना तो स्वतः अन्य काही संकेतांना अनुसरतच असतो. तो 'जनगणमन..' म्हणतो; राष्ट्रध्वजाला वंदन करतो; गांधीजयंतीच्या दिवशी फोटोला, मूर्तीला हार घालतो; कोणाच्या पुण्यतिथीला श्रद्धांजली वाहतो; निवडणुकीत विजयी झाला तर लोकसभेत, विधानसभेत शपथ घेतो (नंतर सोय पाहून मोडतोही); लग्नाला गेला तर अक्षता टाकतो; स्वतःचं लग्न असलं तर बायकोला नवीन नाव ठेवतो; मुलाचं बारसं करून त्याला नाव ठेवण्याचा समारंभ करतो; भाषण ऐकून टाळ्या वाजवतो; आणखी असंख्य गोष्टी करतो की ज्या तर्कनिष्ठेत बसत नाहीत. त्याला आवड असते, नावडही असते. क्रीडा, कला, वाङ्मय यांचा तो आस्वाद घेतो. स्वतः गणपतीची पूजा करीत नसला तरी गणेशोत्सवात भाग घेतो, आरत्या करतो, गणपतीची गाणी करतो आणि गातो. (आणि पुण्याच्या जोडीनं पैसाही मिळवतो.) जन्मावर आधारलेली विषमता निषिद्ध मानतो; आणि त्याच वेळी पैसा, अधिकार, शिक्षण, अधिकारपदावर असलेल्या व्यक्तींशी संबंध इत्यादी कारणांमुळं निर्माण होणारी विषमता पाळत आणि भोगत असतो. आणि जी समानता तो मान्य करतो तीही त्याला माणसांपुरतीच अभिप्रेत असते. माणूस हा सर्वश्रेष्ठ – man is the measure of the universe; त्याला इतर सर्व प्राण्यांचं बरं-वाईट करण्याचा जन्मसिद्ध अधिकार असतो. जमिनीवर आणि मनुष्येतर सृष्टीवर मालकी त्याची. त्यांची खरेदीविक्री हा त्याचा जन्मसिद्ध अधिकार. असे जन्मसिद्ध अधिकार माणसांतल्याच काही गटांनी घेतले तर मात्र ते अनैतिक. रोमन लोक म्हणे कायद्याचे प्रवर्तक. त्यांचे कायदेशीर अधिकार फक्त रोमनांपुरते. ज्यू लोक त्यांना अपात्र. हे सर्व लक्षात घेतल्यावर दिसून येईल की शुद्ध तर्कनिष्ठा हा गुण केवळ शास्त्रविचारातच संभवणारा आहे. व्यवहारात पूर्ण तर्कनिष्ठ असलेला माणूस अजून जन्माला यायचा आहे. जीवन हे विषमतेवरच आधारलेलं आहे.

काहींची अशी समजूत आहे की, जीवनात पूर्ण तर्कनिष्ठा संभवत नसली तरी मर्यादित स्वरूपात तर्कनिष्ठा स्वीकारायला काय हरकत आहे? गाय हा पवित्र प्राणी, म्हणून अवध्य, असं तर्कशत्रू लोक समजतात. तर्कनिष्ठ लोक समजतात की, तो एक उपयुक्त प्राणी आहे. तेव्हा त्याची मांसासाठी हत्या केली तरी बिघडत नाही. मग माणूस हा उपयुक्त प्राणी नाही काय? (माणूस? आणि उपयुक्त? – कोणाच्या मते हे विवाद्य ठरू शकेल.) मी गोहत्याबंदीचा प्रचारक नाही. जिला तर्कनिष्ठा म्हणतात ती तपासून पाहण्याचा माझा उद्देश आहे. अशी सोय पाहून मर्यादित केलेल्या तर्कनिष्ठेची भूमिका घेतली तर वाटेल त्या गोष्टींचं समर्थन करता येईल. प्रामाणिकपणा चारदोन व्यक्तींपुरता मर्यादित केला तर त्याला प्रामाणिकपणा म्हणता येईल काय? अशा मर्यादित प्रामाणिकपणावर मटका, जुगार खेळणाऱ्याला, लाच घेणाऱ्याला, चोरी किंवा तस्करी करणाऱ्याला दावा करता येणार नाही काय? जगभर गाजलेला भारतातला हवाला व्यवहार अशा मर्यादित प्रामाणिकपणावरच आधारलेला नव्हता काय?

मूल्यांचं अवमूल्यन होण्याचा असा प्रसंग आल्यावर त्यांचं समर्थन करण्याचे निकष शोधण्याचा खटाटोप होतो. जे मूल्य अधिक व्यापक ते ग्राह्य; जे कमी व्यापक ते अग्राह्य. अदृश्य, अमूर्त घटनेवरची श्रद्धा त्याज्य; दृश्य, मूर्त घटनेवरची ग्राह्य. व्यक्तीच्या स्वार्थाहून समाजाचा स्वार्थ श्रेष्ठ. अदृश्य, अमूर्त ईश्वराहून दृश्य, मूर्त मानवावरची श्रद्धा अधिक चांगली. ईश्वरप्रणीत मानल्या गेलेल्या समाजव्यवस्थेपेक्षा विचारी मानवांनीच निर्माण केलेली समाजव्यवस्था अधिक चांगली. चांगलं वागल्यानं मेल्यावर स्वर्गात सुखाचा लाभ होतो, – अशा भूमिकेपेक्षा त्यानं ऐहिकच जीवन निरामय होतं अशी भूमिका अधिक चांगली. यज्ञात इंद्रादी देवतांना आहुती देऊन तृप्त करण्यासाठी पशू मारायचा, यापेक्षा तो स्वतःलाच तृप्त करण्यासाठी मारायचा ही भूमिका अधिक चांगली.





श्रद्धेशिवांय जीवन नाही हे खरं; तथापि श्रद्धा डोळस असणं केव्हाही चांगलं; तर्क म्हणजे श्रद्धेचे डोळे; – असं मर्यादित तर्कनिष्ठेचं समर्थन तर्कनिष्ठ लोकांकडून केलं जातं.

मूल्यांमध्ये बरं-वाईट ठरवण्याचे हे आणि असे जे निकष पुढं येतात ते स्वतःच पुरुषतंत्र – subjective, इच्छामूलक आणि म्हणून अतार्किक असतात. पहिल्या टप्प्यावर जे इच्छामूलक आहे, त्याचं समर्थन पुढच्या टप्प्यावरच्या तार्किकतेनं होतं असं यात गृहीत केलेलं असतं. हवेतल्या मनोऱ्याचा पाया जरी काल्पनिक असला तरी वरचे मजले भक्कम आहेत असं म्हणण्यासारखं हे आहे. या भक्कमपणाला जे पुरावे दिले जातात तेही इच्छामूलकच असतात हे लक्षात घेतल्यावर तर हा युक्तिवाद पुरता पोकळ ठरतो. श्रद्धा म्हणजे शरणागती. ती अंधळी की डोळस या चर्चेला काय अर्थ आहे? तर्क संपतो त्या ठिकाणी श्रद्धा सुरू होते. त्या दोहोंची मोट बांधण्याचा प्रयत्न तर्कदुष्ट आहे. डोळस श्रद्धा हा वदतोव्याघात आहे. खरं तर इच्छा, सवय आणि श्रद्धा या एकाच मानस प्रक्रियेच्या चढत्या पायऱ्या आहेत. नित्याच्या व्यवहारातल्या चलनी नोटाच पाहा. नोटांचा धनाशी म्हणजे सोन्यानाण्यांशी संबंध प्रथम इच्छेनं प्रस्थापित होतो. पुढं त्याची सवय होते. कालांतरानं नोटाच बहुतेक क्षेत्र आक्रांत करतात. धर्म नावाच्या घटनेनं तर जगात असंख्य रणकंदनं झाली आहेत; अजून होत आहेत. धर्म आचरण्यापेक्षा धर्मासाठी मरणं आणि मारणं लोकांना अधिक आवडतं. ('People would rather die for religion than practise it.') धर्म, राष्ट्र ही इच्छानुवर्ती घटना आहे हे ज्यांना कळतं त्यांनाही आपलं अस्तित्व टिकवण्यासाठी याच घटनेचा आधार घेऊन प्रतिकार करावा लागतो हे किती विचित्र आहे? सगळं गाव वेडं झाल्यावर जो शहाणा राहतो तोच वेडा ठरतो. नास्तिकता अर्थात ईश्वरावर श्रद्धा नसणं म्हणजे तर्कनिष्ठता नव्हे; कारण ज्याची कशावरच श्रद्धा नाही असा माणूस सहसा सापडणार नाही. ईश्वर नावाचं तत्त्व न मानणं हीही गोष्ट आधुनिक आणि अपारंपरिक समजण्याचं कारण नाही. कारण प्राचीन आणि पारंपरिक समजल्या जाणाऱ्या उपनिषदांतला जो केंद्रभूत विचार आहे त्यात ईश्वराला स्थान नाही; दुसऱ्या शब्दांत, उपनिषदं नास्तिक आहेत हे फारच थोड्यांना माहीत असतं; कारण मूळ ग्रंथ वाचण्याचा प्रयत्न सहसा कोणी करीत नाही. जशी लहान मुलांना, तशी प्रौढांनाही घास भरवणारी व्यक्ती लागते. त्यांचं आकलन त्यांना भरवणाऱ्या व्यक्तीच्या आकलनावर आधारलेलं असतं. शंकराचार्य म्हणतात – 'परतन्त्रप्रज्ञास्तु प्रायेण जनाः स्वातन्त्र्येण श्रुत्यर्थम् अवधारयितुम् अशक्नुवन्तः प्रख्यातप्रणेतृकासु स्मृतिष्यु अवलम्बेरन् ।' शंकराचार्यांपेक्षा बुद्ध श्रेष्ठ असं म्हणणाऱ्यांपैकी कितींनी या दोघांचं तत्त्वज्ञान मुळातून व्यासंगपूर्वक वाचलेलं असतं?

खरी गोष्ट अशी आहे की, एकूणच मूल्यविचार हा स्वरूपतः सामाजिक आणि म्हणून व्यवस्थोन्मुख असतो; आणि व्यवस्था ही घटना जीवनाचा एक भाग असते आणि म्हणूनच तडजोडीच्या स्वरूपाची असते. तत्त्व किंवा सत्य ही घटना मानवाच्या शोधप्रवृत्तीचा विषय आहे; मूल्य ही घटना मानवी निर्मितिप्रवृत्तीचा विषय आहे. मूल्यदृष्टीत बदल झाला की व्यवस्था बदलते याला इतिहास साक्ष आहे; पण मानवी दृष्टीमुळं सत्यात बदल होतो असं आढळत नाही. तेव्हा तात्त्विक दृष्टीनं पाहिलं तर मूल्यामूल्यांमधला झगडा म्हणजे 'तुझं स्वप्न चांगलं की माझं' अशा स्वरूपाचा वाद होय. त्याला उत्तर तर्कदृष्टीनं मिळणार नाही. ते त्या त्या काळात आणि देशात प्रस्थापित असलेल्या समाजव्यवस्थेच्याच आधारानं द्यावं लागेल. म्हणूनच एका काळातल्या किंवा देशातल्या व्यवस्थेचं मूल्यमापन दुसऱ्या काळातल्या किंवा देशातल्या मूल्यांच्या आधारानं करणं हा वैचारिक गोंधळ होय. ही व्यवस्थाही कोणी मनू किंवा याज्ञवल्क्य एखाद्या मुहूर्तावर सुरू करतो, आणि एखादं पुस्तक जाळून ती बदलता येते असं समजणं हा भाबडेपणा आहे. कोणतीही समाजव्यवस्था कोऱ्या पाटीवर लिहून कार्यवाहीत आणता येत नाही. तो कित्येक पिढ्यांचा वारसा असतो. ज्याला सामाजिक विचार असं म्हणतात त्याच्या या मर्यादा आहेत याचं भान फारच थोड्या लोकांना असल्याचं आढळतं.

तात्पर्य, क्रीडेपासून कलेपर्यंत, धर्मापासून मूल्यापर्यंत, कवितेपासून भक्तीपर्यंत, ट्रेड युनियनपासून राष्ट्रापर्यंत सर्व जीवन हे इच्छानुवर्ती ज्ञानाचं क्षेत्र आहे. त्यात देश, परंपरा इत्यादी कारणांनी लहानमोठ्या गटांच्या अस्मिता निर्माण होतात; आणि त्यांच्या आधारावर आर्थिक, राजकीय स्वार्थ आणि वर्चस्व यांसाठी स्पर्धा सुरू झाली की मूळ वस्तुस्थितीचं भान सुटतं. वेदान्ताच्या परिभाषेत, गौण प्रत्ययातली भेदाची जाणीव लोपली की त्याचं अध्यासात पर्यवसान होतं; आणि अध्यास हाच सर्व अनर्थाचं मूळ आहे हे वेदान्ताचं म्हणणं सामाजिक जीवनाच्या संदर्भातही यथार्थ ठरू लागतं. जगातले संघर्ष हे या दृष्टीनं अस्मितांवर आधारलेल्या प्रतीकांचे संघर्ष ठरतात; आणि मानवाच्या सुखासाठी आणि उन्नतीसाठी जन्माला आलेली संस्कृती त्याचाच नाश करणार की काय अशी भीती वाटू लागते. संस्कृतीचा उगम इच्छानुवर्ती ज्ञानात आहे याचं भान ज्या प्रमाणात मानवाला करून देता येईल त्या प्रमाणात ही परिस्थिती आटोक्यात आणायच्या प्रयत्नांना यश येईल.

अनुक्रमणिका

प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान (७)

मे.पुं. रेगे

३. वनस्पतिशास्त्र

जर हवा सातत्याने झाडांना अनुकूल राहिली तर कवी जे म्हणतात तेसुद्धा कदाचित असमंजस भासणार नाही – एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे, सदैव हिरवी राहून, सदैव फळे धारण करून [B 77] ती तरारतात.

सवंध वर्षभर भरपूर फलानिशी, हवेची कृपाच ती

[B 78]

(तो असे मानतो की, हवेचा एक प्रकारचा मिलाफ – वसंतातील मिलाफ – हा सर्व ऋतूंना समान असतो.)

[थिओफ्रॅस्टस : कॉझेस ऑफ प्लँट्स I xiii 2]

[वनस्पती] स्वतःपासून प्रजोत्पत्ती करतात आणि जी बीजे त्या निर्माण करतात ते वीर्य नसते तर तो भ्रूण (embryo) असतो – एम्पिडोक्लिसने हे चांगल्या प्रकारे मांडले आहे. तो म्हणतो,

अशा रीतीने उंच झाडे प्रथम ऑलिव्ज (जन्माला) घालतात

[B 79]

आणि जे (जन्माला) घातले जाते तो भ्रूण असतो.

[ॲरिस्टॉटल : जनरेशन ऑफ् ॲनिमल्स 73 1 a 1-6]

एम्पिडोक्लिस म्हणतो की,

ह्या कारणासाठी डाळिंबाला उशिरा बहर येतो आणि सफरचंदांना असाधारण माधुरी असते. [B 80]

[प्लुटार्क : टेबल टॉक 683D]

पाक करणे (कॉन्कॉक्शन) हे एक प्रकारचे कुजणे असते. एम्पिडोक्लिसने आपल्या पुढील वचनात ह्याचा निर्देश केला आहे.

(झाडाच्या) सालापासून मिळणारे मद्य म्हणजे लाकडात कुजलेले पाणी असते. [B 81]

[प्लुटार्क : सायन्टिफिक एक्स्प्लनेशन्स, 921C]

४. प्राणिशास्त्र

निसर्गवैज्ञानिक एम्पिडोक्लिसने सामान्यपणे सर्व माशांचा निर्देश करण्यासाठी 'कामासेनीस' (Kamasenes) हा शब्द वापरला आहे ह्याची मला जाणीव आहे.

उंच झाडे आणि समुद्रातील मासे (कामासेनीस)...

[B 72]

[अँथीनिअस : डायनोसोफिस्ट्स 334 B]

आता प्राणी जर घेतले तर जमिनीवरील किंवा हवेतील कोणताही जीव समुद्रातील सर्व जीव जितके बहुप्रसव असतात तितका असत नाही. ही गोष्ट मनात धरून एम्पिडोक्लिसने म्हटले आहे की,

बहुप्रसव माशांच्या बेसूर गणाचे नेतृत्व करीत ....

[B 74]

[प्लुटार्क : टेबल टॉक 685 F]

हे पाहा की दैवाने – पिंडार म्हणतो त्याप्रमाणे, आपल्या त्या सुरेख कारागिराने – सर्वत्र अग्नीला (तेजाला) वर आणि मातीला (पृथ्वीला) खाली पाठवून दिले नाही पण देहांच्या गरजांची मागणी जशी होती तशी त्यांची रचना त्याने केली.

हे आढळून येते शिंपल्यांत, सागराच्या कठीण कवचाच्या रहिवाशांत,

होय, आणि कालवांत आणि दगडी त्वचेच्या कासवांत

असे म्हणतो एम्पिडोक्लिस आणि पुढे,

येथे पृथ्वी (माती) मांसाच्यावर राहताना दिसेल तुम्हाला

[B 76]

[कित्ता, 618 B]

काही प्राणी शिंगे आणि दात आणि दोरे अशा आयुधांनी नटलेले असतात

आणि साळू घेतल्या तर,

एम्पिडोक्लिस म्हणतो,

त्यांच्या पाठीवर तीक्ष्ण-शरांचे केस पिंजारलेले असतात

[B 83]

[प्लुटार्क : ऑन फॉर्च्युन 98 D]

५. जीवशास्त्र

एम्पिडोक्लिस रूप (फॉर्म) घडविणारी जी तत्त्वे आहेत त्यांच्यात कलह आणि प्रेम ह्यांना स्थान देतो व अशा रीतीने ... रूपाची व्याख्या, मला वाटते, ज्या प्रमाणात (रेशिओ) प्रत्येक

गोष्ट घडविण्यात आली असते ते प्रमाण अशी करतो; कारण मांस आणि अस्थी आणि इतर पदार्थ हे विशिष्ट प्रमाणात घडविलेले असतात असे तो मानतो. *भौतिकी*च्या पहिल्या अध्यायात तो म्हणतो :

दयाळू पृथ्वीने आपल्या सुघटित खोलगट भागांत,
आठ हिश्शात तेजस्वी *नेस्टिस*चे दोन हिस्से स्वीकारले
आणि चार *हेफीस्ट्स*चे. आणि त्या पांढऱ्या अस्थी बनल्या
संवादाच्या सरसाने अद्भुतपणे एकत्र जोडलेल्या [B 96]

[सिम्प्लिसिअस : कॉमेन्टरी ऑन ध फिजिक्स 300. 16-24]

मी हाडे आणि केस आणि त्यासारख्या इतर सर्व गोष्टींविषयी बोलत आहे. त्यांचे एक समान नाम नाही; तथापि, एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे, परस्परसादृश्यामुळे त्या सर्व एकच असतात.

केस आणि पाने आणि पक्ष्यांची दाट पिसे
आणि बळकट अवयवांवरील खवले हे एकच असतात
[B 62]

[ॲरिस्टॉटल : मेटरॉलॉजी 387 b 1-6]

शुक्रद्रव्यांचे, एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे, एक भाग नर आणि दुसरा भाग मादी असे विभाजन करता येत नाही –

पण अवयवांचे स्वरूप विभक्त होते, एक भाग नराच्या ....
[B 63]

[ॲरिस्टॉटल : जनरेशन ऑफ ॲनिमल्स 764 b 15-18]

एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे, जर गर्भारपणात नर आणि मादी विभिन्न होतात असे असेल –

शुद्ध स्थानात ओतले गेले असता काही स्त्रिया म्हणून
वाढतात,
जर त्यांची शीताशी गाठभेट झाली तर.... [B 65]

[कित्ता : 723 a 23-25]

जुन्या पिढीच्या काही जणांनीसुद्धा असे म्हटले आहे की, गर्भाशयाच्या उजव्या भागात नराची धारणा होते. पार्मिनायडिसने ही गोष्ट अशी मांडली आहे :

उजव्या भागात मुलगे, डाव्या भागात मुली
[28 B 17]

आणि एम्पिडोक्लिस असे म्हणतो :

कारण अधिक उबदार भागात नराचा हिस्सा होता
[B 67]

आणि ह्या कारणामुळे पुरुष श्यामवर्णी आणि अधिक मर्दानी आणि अधिक केसाळ असतात.

[गालेन : कॉमेन्टरी ऑन हिपोक्रेटिसिस एपिडेमिक्स XVIIA 1002 K]

निसर्ग वैज्ञानिक एम्पिडोक्लिस रूपकाच्या भाषेत बोलतो आणि

ॲफ्रोडाइटची विभागलेली कुरणे [B 66]

नमूद करतो; त्यांच्यात मुलांचे जनन होत असते.

[स्कोलिआस्ट टु युरिपिडिस : फीनीशिअन वीमेन]

दूध हे पक्व रक्त असते, ते नासलेले रक्त नसते. जेव्हा एम्पिडोक्लिस म्हणतो की

आठव्या महिन्याच्या दहाव्या दिवशी पांढरा पू येतो
[B 68]

तेव्हा त्याने गैरसमज तरी करून घेतला आहे किंवा अनुचित उपमा वापरली आहे.

[ॲरिस्टॉटल : जनरेशन ऑफ ॲनिमल्स 777 a 8-10]

जेव्हा डुकरिणी डुकरांसोबत राहतात आणि एकत्र चरतात तेव्हा त्यांच्या मनात लैंगिक व्यवहाराविषयीचे विचार येतात आणि त्यांची वासना उत्तेजित होते. एम्पिडोक्लिस माणसांविषयी हेच म्हणतो

आणि त्याच्यात वासना स्फुरली, दर्शनाने त्याला स्मरण करून दिल्याने. [B 64]

[प्लुटार्क : सायन्टिफिक एक्स्प्लनेशन्स 917 c]

एम्पिडोक्लिस म्हणतो की, श्वास आणि उच्छ्वास घडून येतात; कारण ज्यांच्यात रक्त असते (पण जी रक्ताने भरलेली नसतात) अशी काही भांडी असतात आणि त्यांच्यात बाहेरच्या हवेकडे नेणारे नाल (चॅनेल) असतात; हे नाल मांसाच्या भागांहून चिंचोळे असतात पण हवेच्या भागांहून रुंद असतात. ज्या अर्थी रक्त स्वाभाविकपणे वर-खाली जात येत असते त्या अर्थी, जेव्हा ते खाली जाते तेव्हा हवा आत वाहत येते आणि श्वास घडून येतो आणि जेव्हा ते वर जाते तेव्हा हवा शरीराबाहेर वाहते आणि उच्छ्वास घडून येतो. जल-कालमापकामध्ये (क्लेप्सिड्रा) जे घडते त्याची उपमा तो देतो :

सर्व काही अशा प्रकारे श्वासोच्छ्वास करते : सर्वांच्या
शरीराच्या पृष्ठभागावर
रक्तहीन नळ्या ताणलेल्या असतात
आणि त्यांच्या मुखांशी दाटीने वसलेली छिद्रे
त्वचेच्या बाहेरच्या पृष्ठभागाला आरपार भेदतात, त्यामुळे
रक्त आत राहते पण वायूला सहजपणे बाहेर जाण्यासाठी
वाटा रेखल्या जातात
जेव्हा कधीही मृदु रक्त त्यांच्यापासून सरसावते
बुद्बुदणारी हवा अनावरपणे फुगून खाली सरसावते
आणि जेव्हा ती मागे पळते तेव्हा ती परत उछ्वास टाकते.

अनुक्रमणिका

जशी एखादी मुलगी
चमकत्या पंचरशी धातूच्या जल-कालमापकासोबत खेळत
असताना
आपल्या गोंडस हाताने नळीची मान झाकते
आणि चकाकत्या पाण्याच्या मऊ राशीमध्ये ती डुबविते
जळ अजिबात भांड्यात शिरत नाही, ते अडवून धरले
जाते
संपृक्त छिद्रांवर आतून दाब देणाऱ्या हवेच्या भाराने,
जोवर ती आकुंचित जलप्रवाहावरील संवरण दूर करीत
नाही.
आणि मग जशी हवा प्रयाण करते त्याप्रमाणात पाणी
आत येते
आणि तसेच, त्या पंचरशी भांड्याच्या खोल आत जेव्हा
ती पाणी अडवून धरते, भांड्याची मान आणि नाल (चॅनेल)
(तिच्या) मर्त्य हाताने संरुद्ध करून,
बाहेरील हवा उत्सुकतेने बाष्पाला आत रोखते,
कर्कश ध्वनी करणाऱ्या गाळणीच्या दारांशी, पृष्ठभागाचे
नियंत्रण करीत.
ती हात काढेपर्यंत असे होते. मग परत, मागच्या उलट,
हवा आत शिरली की त्या प्रमाणात पाणी बाहेर पळते.
ह्याचप्रमाणे सौम्य रक्त अवयवांतून स्पंदत असताना
ते जेव्हा आंत मागे सरसावते
हवेचा एक झोत एकदम फोफावत आणि उसळत खाली
येतो,
आणि जेव्हा ते मागे पळते तेव्हा सम प्रमाणात तो (झोत)
उछ्वास टाकतो. [B 100]

[ॲरिस्टॉटल : ऑन रेस्पिरेशन 473 b1-474 a 5]

६. संवेदनाविषयी (पर्सेप्शन)

एम्पिडोक्लिस म्हणतो की, आत्मा सर्व मूलद्रव्यांचा बनलेला असतो आणि प्रत्येक मूलद्रव्य हा प्रत्यक्षात आत्मा असतो. तो म्हणतो,

पृथ्वीच्या बळावर आपण पृथ्वी पाहतो, जलाच्या बळावर
जल
आकाशाने दीप्तिमान आकाश आणि अग्नीने ज्वालामय
अग्नी,
प्रेमाने प्रेम आणि कलहाने शोकार्त कलह
[B 109]

[ॲरिस्टॉटल : ऑन ध सोल 404 b 11-15]

मी मागे म्हटल्याप्रमाणे, एम्पिडोक्लिसला असे वाटत असावे असे दिसते की, कधीकधी जेव्हा प्रकाश डोळ्यांतून बाहेर जातो तेव्हा आपल्याला दिसते. निदान तो असे म्हणतो की,

जेव्हा कुणीतरी, प्रवासाला निघालेला, विस्तव पेटवतो,
हिवाळ्याच्या रात्री, स्फुरणाऱ्या अग्नीची ज्वाळा,
आणि सगळ्या वाऱ्यापासून संरक्षण म्हणून कंदिलात बंदिस्त
करतो
वारे वाहतात तेव्हा तो झुलुकीला थोपवितो
पण प्रकाश आतून बाहेर येतो कारण त्याचे पोत सूक्ष्मतर
असते
आणि आपल्या अश्रांत किरणांनी तो जमिनीला उजळतो;
तसेच तो प्राचीन अग्नी, पटलात आणि सूक्ष्म ऊतीत
बंदिस्त झालेला, वाटोळ्या बाहुलीत दबा धरून असतो;
त्या* भोवती वाहणाऱ्या खोल पाण्याला रोखून धरतात
पण अग्नीला बाहेर पडू देतात कारण तो सूक्ष्म पोताचा
असतो. [B 84]

कधीकधी तो म्हणतो की, आपण अशा रीतीने पाहतो, पण कधीकधी म्हणतो की, दिसणाऱ्या वस्तूंपासून होणाऱ्या निःसारणांनी (एफ्लुएन्सिस) पाहतो

[ॲरिस्टॉटल : ऑन ध सेन्सिस ॲंड देअर ऑब्जेक्ट्स 437 b 23-438 a 5]

एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे,
त्या दोहोपासून (म्हणजे डोळ्यांपासून) एकच दर्शन
निष्पन्न होते
[B 88]

[स्ट्राबो, जिऑग्रफी VIII v, 3]

शिकारी कुत्रे, एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे,
आपल्या नाकपुड्यांनी प्राण्यांच्या अवयवांचा माग काढीत
असताना [B 101-1]

ते प्राणी जी निःसारणे मागे ठेवतात त्यांचे ग्रहण करीत असतात का?

[प्लुटार्क : सायन्टिफिक एक्स्प्लनेशन्स 917 E]

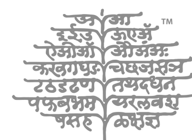
जेव्हा ससा मरतो तेव्हा शिकारी कुत्र्यांना त्याच्या मागांचा वास का येत नाही? जेव्हा तो जिवंत असतो तेव्हा त्यांना त्याचे संवेदन असते; कारण त्या प्राण्याकडून सतत वास सुटत असतो. पण जेव्हा तो मरतो तेव्हा वास वाहून यायचा थांबतो. कारण, एम्पिडोक्लिस म्हणतो, त्या मार्गाने वास मागे ठेवला जात नाही.

तो (वास) त्याच्या पंजातून मऊ गवतावर सोडला जातो
[B 101.2]

[(अलेक्झांडर) : प्रॉब्लेम्स 22.7]

---

* पटल आणि ऊती





श्वासोच्छ्वास हे स्वतःच वासाचे कारण नसते तर योगायोगाने त्या दोघांचा संबंध जुळून येतो. प्राण्यांच्या उदाहरणावरून आणि आताच निर्देशिलेल्या वस्तुस्थितीवरून हे दिसून येते. पण एम्पिडोक्लिस आपल्या ग्रंथाच्या शेवटी फिरून, जणू काय त्याच्यावर (संशयातीतपणाची) मुद्रा ठोकण्यासाठी, तो त्याचे कारण आहे असे म्हणतो :

अशा रीतीने सर्व गोष्टींना श्वास आणि वास दिलेले असतात
[B 102]

[थिओफ्रॅस्टस : ऑन् ध सेन्सिस 22]

७. विचार

रक्त हे आकलनाचे इंद्रिय आहे असे एम्पिडोक्लिस मानीत होता असे दिसते :

घुसळल्या जाणाऱ्या रक्ताच्या समुद्रात पोषण झालेला
जेथे माणसे ज्याला विचार म्हणतात तो विशेषेकरून आढळतो
कारण हृदयाच्या अवतीभोवतीचे रक्त हा माणसांसाठी विचार असतो. [B 105]

[पॉर्फिरी, इन स्टोबिअस, अँन्थॉलॉजी IxIix 53]

सामान्यपणे ते असे मानीत की, विचार हे संवेदन असते आणि संवेदन हे स्थित्यंतर असते... ह्याला धरून एम्पिडोक्लिस म्हणतो की, आपली स्थिती बदलते तसे आपले विचार बदलतात

कारण जे उपस्थित असते त्याच्या संबंधाने माणसांचे
शहाणपण वाढते. [B 108]

आणि इतरत्र तो म्हणतो की,

ज्या प्रमाणात ते वेगळे बनतात, त्या प्रमाणात नेहमी
त्यांचा विचारसुद्धा वेगळे विषय सादर करतो. [B 108]

[ॲरिस्टॉटल, मेटॅफिजिक्स 100b 12-13, 17-21]

विचार हा समान गोष्टींवर अवलंबून असतो, अज्ञान भिन्न गोष्टींवर अवलंबून असते. जणू काही विचार हा संवेदनच असतो किंवा संवेदनासारखा असतो. कारण ज्या मार्गांनी आपण प्रत्येक गोष्ट तिच्यासारख्या असलेल्या गोष्टींच्या द्वारा ओळखतो ते सर्व नमूद करून तो अखेरीस असेही म्हणतो की, ह्या गोष्टींपासून

सर्व गोष्टी अशा एकमेकांशी जोडलेल्या असतात आणि
अशी त्यांची रचना झालेली असते
आणि ह्यांचा ते विचार करतात व सुख आणि दुःख
अनुभवतात [B 107]

ह्यामुळे आपण विशेषतः आपल्या रक्ताद्वारा विचार करतो, कारण त्याच्यात भागांच्या मूलघटकांचा उत्कृष्टपणे मिलाफ झालेला असतो.

[थिओफ्रॅस्टस, ऑन ध सेन्सिस 10]

विशुद्धीकरणे

'विशुद्धीकरणे' ही ॲक्रॅगसच्या नागरिकांना उद्देशून संबोधण्यात आली आहेत. हे एम्पिडोक्लिसचे नगर. त्याने आपल्या सहनागरिकांना जे सरल, निःसंकोच अभिवादन केले ते अवशिष्ट आहे :

हेरॅक्लायडिस म्हणतो की, श्वासोच्छ्वास न करणाऱ्या त्या स्त्रीची अवस्था अशी होती की तिचा देह श्वासोच्छ्वासाशिवाय आणि नाडीशिवाय तीस दिवस राहिला. हेरॅक्लायडिस एम्पिडोक्लिसला भिषग् आणि सिद्ध असे जे दोन्ही म्हणतो ते या कारणामुळे. ह्यासाठी तो एम्पिडोक्लिसच्या पुढील पंक्तींवरही विसंबून राहिला आहे :

पिवळ्या ॲक्रॅगसच्या ह्या थोर नगराच्या, उंच बालेकिल्ल्यात
राहणाऱ्या मित्रांनो
तुम्हाला सत्कर्माविषयी आस्था आहे; तुम्हांला अभिवादन.
एक अमर देव म्हणून (जो आता मर्त्य राहिलेला नाही)
मी प्रवास करतो, पट्ट्यांच्या आणि ताज्या फितींच्या माळांनी
सर्वांकडून सन्मानित असा; ते युक्तच आहे.
जेव्हा जेव्हा मी समृद्ध नगरात प्रवेश करतो,
पुरुष आणि स्त्रिया माझे अत्यादराने स्वागत करतात.
हजारोंनी ते माझ्या मागे येतात,
लाभदायक मार्ग कोणता ते विचारीत.
काहीजणांना भविष्यकथन हवे असते, इतरांची
सर्व प्रकारच्या व्याधींवरील उपशमक शब्द ऐकण्यासाठी
असते विनवणी. [B 112.1-2, 4-11]

[डायोजिनिस लेर्शिअस, लाइव्ज् ऑफ फिलॉसॉफर्स VIII 61]

एम्पिडोक्लिस [ॲक्रॅगसच्या नागरिकांविषयी] म्हणतो,

परक्यासाठी सन्मान्य आश्रयस्थान, ज्याच्या मनात दुष्टावा
अजिबात नाही. [B 112.3]

[डियोडोरस, युनिव्हर्सल हिस्टरी XIII xxxiii 2]

वैयाकरण ह्या बाबतीत अंधळे असतात – आणि त्यांच्याविषयी लिहिलेल्या पंक्तींविषयीही ते तसेच अंधळे असतात. एम्पिडोक्लिस म्हणतो,

(तुम्हाला) अभिवादन! एक अमर देव म्हणून जो आता
मर्त्य राहिलेला नाही
मी प्रवास करतो, सर्वांकडून सन्मानित [B 112.4-5]

आणि परत

पण मी काहीतरी महान गोष्ट साधतो आहे अशा रीतीने
मी त्यांच्यावर हल्ला का करतो?





अति-विनाशी माणसांहून मी श्रेष्ठ आहे हे मी सिद्ध केले असेल तर? [B 113]

वैयाकरण आणि सामान्य वाचक यांना असे वाटेल की, ह्या तत्त्ववेत्त्याने वढाईखोरपणे आणि इतर माणसांविषयीच्या तुच्छतेने म्हटले आहे – (ह्या वृत्तीने काही म्हणणे हे) ज्याला तत्त्वज्ञानाचे थोडेफारही आकलन आहे त्याच्या स्वभावात बसत नाही, मग एम्पिडोक्लिसच्या थोरवीच्या माणसाची गोष्ट दूरच राहिली

[सेक्स्टस इम्पिरिकस : अगेन्स्ट ध मॅथेमॅटिशियन्स I 302-303]

आणि ज्या ॲक्रॅगसनिवासी कवीने पुढील शब्दांत श्रद्धेने स्तुतिस्तोत्र गायिले आहे त्याची परमस्तुती करावी असा विचार माझ्या मनात येतो :

माझ्या मित्रांनो मी ज्या कथा सांगेन त्या सत्य आहेत
हे मला माहीत आहे; पण माणसांच्या मनांत
विश्वास जेव्हा उसळून येतो तेव्हा (तो अनुभव)
त्यांना खचितच कठीण जातो आणि अप्रिय असतो.

[B 114]

[क्लेमेन्ट, मिसलनीज Vi 9.1]

विशुद्धीकरणांचा मुख्य विषय म्हणजे आत्म्यांचे त्यांच्या मूळच्या परमकल्याणाच्या (ब्लेसेडनेस) स्थितीपासून होणारे पतन आणि त्यानंतर त्यांना होणारे शासन. ह्या कथेची पूर्वपीठिका प्लुटार्कच्या ग्रंथात उपलब्ध आहे :

एम्पिडोक्लिस आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रारंभी प्रस्तावनेदाखल म्हणतो :

नियतीची देववाणी,* देवांची एक प्राचीन आज्ञा अशी आहे : की जेव्हा कुणीही प्रमाद करतो आणि स्वतःचे प्रिय अवयव भीतीने दूषित करतो – ज्या आत्म्यांच्या वाट्याला दीर्घजीवन आले आहे अशातला कुणीही (जेव्हा असे करतो तेव्हा) कल्याणमय अवस्थेत असणाऱ्या (इतर) आत्म्यांपासून दूरवर तीन दशसहस्र ऋतू तो भटकत राहील. तसाच मार्ग मी आता अनुसरत आहे.

देवांपासून पळून आलेला, भटक्या

[B 115.1, 3, 5-6, 13]

मग तो आपल्या स्वतःवरून असे दाखवून देतो की, केवळ तो स्वतः नव्हे तर आपण सर्वच येथे परदेशाहून आलो आहोत; आपण परके आणि पलायी आहोत. माझ्या मित्रांनो (तो म्हणतो की) आपल्या आत्म्याचे जे द्रव्य आणि तत्त्व आहे ते रक्तापासून किंवा आपल्या मिश्रित श्वासापासून लाभलेले नसते. ह्यांच्यापासून मिश्रणाने पृथ्वीवर जन्मलेले आणि मर्त्य असलेले शरीर वनविलेले असते. पण आत्मा येथे दुसरीकडून आला आहे – आणि जन्माचा निर्देश सौम्यतम अशा शब्दांनी तो करतो : परदेशाला केलेले गमन.

आणि हे अत्यंत खरे आहे की, आत्मा पळून जातो आणि भटकतो, देवांचे आदेश आणि नियम त्याला (हे करायला) प्रवृत्त करतात.

... जेव्हा तो शरीराशी वांधलेला असतो तेव्हा
कोणत्या सन्मानापासून आणि अत्युच्च आनंदापासून

[B 119]

आपले पतन झाले आहे, हे तो आठवू शकत नाही, ह्याचे स्मरण त्याला नसते; त्याने केलेली अदलावदल अथेन्सऐवजी सार्डिस, किंवा लेम्नॉस किंवा स्कायरॉऐवजी कोरिंथ अशी नसते तर अंतरीक्ष आणि चंद्र यांच्याऐवजी पृथ्वी आणि पार्थिव जीवन अशी असते. आणि मग जर इथे एका ठिकाणाहून थोड्याच अंतरावर असलेल्या दुसऱ्या ठिकाणी त्याचे स्थलांतर झाले तर तो एखादा क्षीण, मरगळलेल्या वनस्पतीसारखा दुःखी होतो आणि तक्रार करतो.

[प्लुटार्क, ऑन एक्झाइल 607 CE]

हिपोलायटसने एम्पिडोक्लिसच्या तत्त्वज्ञानाच्या केलेल्या निवेदनात ह्या घटनांचे अधिक तपशिलवार वर्णन केले आहे. (प्लुटार्कने ज्या पंक्ती उद्धृत केल्या आहेत त्या हिपोलायटसमध्ये आढळणाऱ्या ओळींशी सामान्यपणे जोडल्या जातात आणि त्यांचा मिळून एक सलग खंड बनविण्यात येतो.) **[B 115]**

स्वतःच्या जन्माविषयी एम्पिडोक्लिस असे म्हणतो :

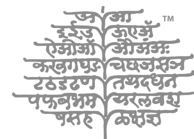
आता मीही त्यांच्यातलाच एक आहे, देवांपासून पळून आलेला, भटक्या

म्हणजे देवाला तो 'एक' म्हणतो; कलहाने त्याचे विदारण करून त्याला तेथून बाहेर खेचेपर्यंत आणि (अशा रीतीने) कलहाच्या ह्या जगातील अनेक वस्तूंमध्ये अंतर्भूत होण्यापूर्वी तो ह्या एकतेत राहत होता. कारण, तो म्हणतो,

मी वेड्या कलहावर विश्वास ठेवला **[B 115.14]**

कलह, वेडा, भ्रमिष्ट आणि अस्थिर कलह ह्याने एम्पिडोक्लिसला ह्या जगाचा निर्माता अभिप्रेत आहे. कारण कलह ज्या आत्म्यांना 'एका'पासून विदारून काढतो आणि निर्माण करतो आणि घडवितो त्यांच्यावर ही शिक्षा आणि नियती लादली जाते. तो म्हणतो,

* ओरेकल्





जो कुणी प्रमाद करून खोटी शपथ घेतो

ज्या आत्म्यांच्या वाट्याला दीर्घ जीवन आले आहे त्यांतील कुणी एक

(तो आत्म्यांना 'दीर्घजीवी चैतन्ये' म्हणतो; कारण ते अमर असतात आणि दीर्घकाळ जगतात.)

तो कल्याणमय अवस्थेत असलेल्या आत्म्यांपासून दूरवर

तीन दशसहस्र वर्षे भटकत राहील [B 115.6]

ज्या (आत्म्यांना) प्रेमाने अनेकांमधून एकत्र गोळा करून बुद्धिग्राह्य जगाच्या एकतेत निविष्ट केलेले असते त्यांना तो कल्याणमय अवस्थेतील आत्मे असे म्हणतो. ह्या (प्रमादग्रस्त) आत्म्यांना मग, तो म्हणतो, भटकावे लागते आणि (ते)

कालाच्या प्रवाहात सर्व प्रकारचे मर्त्य बनतात

जीवनाचे दुःखद मार्ग बदलत [B 115.7-8]

कारण हे आत्मे एका शरीरातून दुसऱ्या शरीरात असे बदलत जातात, कलह त्यांच्यात परिवर्तन घडवून आणतो आणि त्यांचे शासन करतो, त्यांना एकतेत स्थिर होऊ देत नाही. उलट, एका शरीरापासून दुसऱ्या शरीराकडे असे त्यांचे स्थित्यंतर होत असताना त्यांना कलहाकडून सर्व तऱ्हेच्या शिक्षा सहन कराव्या लागतात.

आकाशीय शक्ती (तो म्हणतो) आत्म्यांचा सागराकडे पाठलाग करते, समुद्र त्यांना थुंकून पृथ्वीच्या उंबरठ्यावर सोडतो, पृथ्वी तेजस्वी सूर्याच्या किरणात त्यांना ढकलते आणि सूर्य त्यांना आकाशाच्या आवर्तात फेकून देतो : प्रत्येक त्यांचे इतरांपासून ग्रहण करतो. सर्व त्यांचा द्वेष करतात.

ह्या शिक्षा निर्मात्याने त्यांच्यावर लादलेल्या असतात. जसा एखादा लोहार लोखंडाला वेगळा आकार देताना त्याला विस्तवातून काढतो आणि पाण्यात बुडवितो त्याप्रमाणे. कारण आकाश (ईथर) म्हणजे अग्नी आणि निर्माता आत्म्यांना त्याच्यातून समुद्रात भिरकावून देतो, आणि पृथ्वी म्हणजे जमीन; तेव्हा त्याच्या म्हणण्याचा आशय असा की, 'पाण्यातून जमिनीवर आणि जमिनीवरून हवेत' (अशा रीतीने आत्म्यांचे स्थलांतर होते.) तो असे म्हणतो,

.... पृथ्वी किरणांत

तेजोमय सूर्याच्या, आणि सूर्य त्यांना आकाशाच्या आवर्तात

भिरकावून देतो; प्रत्येक दुसऱ्यापासून त्यांचे ग्रहण करतात;

सर्व त्यांचा द्वेष करतात [B 115. 10-12]

तेव्हा एम्पिडोक्लिसच्या म्हणण्याप्रमाणे ह्या जगात आपल्या आत्म्यांचा द्वेष करण्यात येतो, त्यांचा छळ करण्यात येतो व त्यांना शिक्षा देण्यात येते आणि मग त्यांना प्रेम एकत्र करते. प्रेमाच्या अंगी सद्भाव असतो आणि आत्मे करीत असलेला शोक आणि वेड्या कलहाने केलेल्या अस्ताव्यस्त आणि अधम व्यवस्था पाहून ते आत्म्यांवर करुणा करते. ते त्यांना ह्या जगातून लवकरच बाहेर नेण्यासाठी त्वरा करते; 'एक'च्या दृष्टीने उचित ठरतील, अशा प्रकारे त्यांना घडविते आणि आपण ज्यांना आणले ते सर्व एकतेत सामावले जातील ह्यासाठी कष्ट करते.

विनाशक कलहाने ह्या विच्छिन्न जगात केलेल्या रचनांचे स्वरूप असे असल्यामुळे, एम्पिडोक्लिसने आपल्या अनुयायांना सर्व सजीव प्राण्यांचे (भक्षण करण्यापासून) निवृत्त होण्याचे आवाहन केले होते; कारण तो म्हणतो की, प्राण्यांची शरीरे – जी आपण खातो ती – ज्यांना शिक्षा झाली आहे अशा प्राण्यांची निवासस्थाने असतात. आणि आपले हे शब्द जे श्रवण करतील त्यांना स्त्रियांशी व्यवहार करताना त्यांनी संयम पाळावा असा उपदेश तो करतो. कारण कलह हा प्रेमाने जे साधलेले असते ते सतत नष्ट करीत असतो, त्याचे विदारण करीत असतो. (माणसांनी संयम पाळला तर) कलहाच्या ह्या उपक्रमात ते सहकारी व सहश्रमिक बनणार नाहीत. तेव्हा, एम्पिडोक्लिसच्या म्हणण्याप्रमाणे, हा विश्वाच्या व्यवस्थापनाचा सर्वश्रेष्ठ नियम होय. तो म्हणतो,

नियतीची देववाणी, देवांची एक प्राचीन आज्ञा,

नित्य, व्यापक शपथांनी मुद्रित केलेली

[B 115.1-2]

नियतीचा अर्थ तो करतो तो असा की, कलहामुळे जे एकापासून अनेकांत आणि प्रेमामुळे अनेकांपासून एकात जे स्थित्यंतर होते ती म्हणजे नियती आणि देव म्हणजे, मी म्हटल्याप्रमाणे चार मर्त्य देव (अग्नी, जल, पृथ्वी, वायू) आणि दोन अमर्त्य, जे आज आहेत आणि एकमेकांशी नित्य झगडत असतात ते : कलह आणि प्रेम.

[हिप्पॉलिटस, रेफ्युटेशन ऑफ ऑल हेरेसीज VII xxix 14-23]

पतनानंतर चैतन्ये (आत्मे) अशा रीतीने वेगवेगळी शरीरे धारण करीत असतात. एम्पिडोक्लिस येथे पुनर्जन्माचा पायथगोरसचा जो सिद्धान्त आहे त्याचा पुरस्कार करीत आहे.

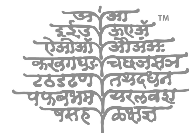
जी नियती किंवा प्रकृती पुनर्जन्माचे नियमन करते ती म्हणजे, एम्पिडोक्लिस म्हणतो, असे एक चैतन्य असते की ते

मांसाच्या ओळखता न येणाऱ्या वस्त्रात गुंडाळते

[B 126]

आणि आत्म्यांना त्यांचे नवे वस्त्र देते.

[पॉर्फिरी, इन स्टोबिअस, ॲन्थॉलॉजी I xlix 60]





अनुक्रमणिका

एम्पिडोक्लिस म्हणतो की, माणसाला जर मृत्यूनंतर प्राण्याचा जन्म यायचा असेल तर, त्याने खेळण्याजोगी सर्वांत चांगली चाल अशी की, त्याने सिंह बनावे आणि जर तो वनस्पती होणार असेल तर त्याने लॉरेल बनावे. तो असे म्हणतो :

पशूंमध्ये ते सिंह बनतात, पर्वताच्या गुहांत राहणारे, भूमीवर झोपणारे
आणि रम्य-केसरांच्या वनस्पतीत लॉरेल... [B 127]

[एलिअन : द नेचर ऑफ ॲनिमल्स xii 7]

विशेष हे की [एम्पिडोक्लिस] पुनर्जन्माची कल्पना मान्य करतो; तो म्हणतो :

कारण ह्यापूर्वीच मी मुलगा आणि मुलगी होतो
आणि एक झुडुप आणि पक्षी आणि सागरातील मूक मासा [B 117]

तो म्हणतो की, सर्व आत्म्यांचे प्रत्येक प्रकारच्या प्राण्यात स्थित्यंतर होते.

[हिप्पॉलिटस : रेफ्युटेशन ऑफ ऑल हेरेसीज I iii 2]

एम्पिडोक्लिससुद्धा म्हणतो की, प्रज्ञानी माणसांचे आत्मे देव बनतात. तो असे लिहितो :

अखेरीस ते द्रष्टे बनतात आणि सूक्तकार आणि भिषग्
आणि पृथ्वीवर राहणाऱ्या माणसांत ते राजे असतात
आणि मग त्यांचे देव म्हणून उत्थान होते, सर्वोच्च मान त्यांचा असतो [B 146]

[क्लेमेन्ट : मिसलिनीज IV xxiii 15001]

जर आपण शुची (होली) आणि न्याय्य मार्गाने जगलो तर आपण येथे धन्य (ब्लेसेड) आणि आपण जेव्हा हे सोडून जाऊ तेव्हा अधिक धन्य होऊ. काही कालावधीपर्यंत आपल्याला सुख लाभेल असे नाही तर चिरंतन कालपर्यंत आपल्याला विश्रांती लाभेल. एम्पिडोक्लिस आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक कवितेत म्हणतो त्याप्रमाणे,

त्याच शेकोटीशी (हर्थ) आणि टेबलाशी, इतर अमर्त्यांसोबत
मर्त्य वेदनांचा उपशम झालेल्या अश्रांत अवस्थेत (B 174]

[किता V xiv 122.3]

पुनर्जन्मांचे हे चक्र कल्याणमय अवस्थेशी (ब्लेसेडनेस) फिरून येते आणि स्थिरावते. पण ह्या जगातले आताचे जीवन दुःखमय आहे.

हेरॅक्लायटस जननाविषयी निंदापर शब्दांत बोलतो हे उघड आहे... आणि जेव्हा एम्पिडोक्लिस म्हणतो की,

ती अपरिचित जागा पाहून मी रडलो आणि मी विलाप केला [B 118]

आणि परत :

आणि जिवंत प्राण्यांपासून त्याने प्रेते बनविली त्यांचे आकार बदलून [B 125]

आणि फिरून

हाय, मर्त्यांचा बापडा वंश, तुम्ही दुःखीजन हो
कोणत्या संघर्षातून आणि आक्रोशातून तुम्ही जन्माला आला? [B 124]

[किता III iii 14.1-2]

पायथॅगोरसचे अनुयायी आणि त्यांच्यानंतर प्लेटो यांचे वचन असे आहे की जग ही एक गुहा किंवा गुंफा आहे. कारण एम्पिडोक्लिसच्या ग्रंथात आत्म्याचे मार्गदर्शन करणाऱ्या शक्ती म्हणतात,

आम्ही ह्या छप्पराने आच्छादित गुहेत आलो आहोत. [B 120]

[पॉर्फिरी, दि केव्ह ऑफ दि निम्फस, 8]

पायथॅगोरसचा अनुयायी एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे, माणूस उतरतो आणि आपला सुखाचा निवास सोडतो :

देवांपासून पळून आलेला आणि भटक्या (असा मी)
मी वेड्या कलहावर विश्वास ठेवला [B 115, 13-14]

पण पार्थिव गोष्टी आणि सुखहीन प्रदेश [B 121.1] यांच्यापासून, आणि तोच माणूस पुढे म्हणतो त्याप्रमाणे

जेथे कत्तल आणि क्रोध आणि इतर महाव्याधींचा जमाव असतो [B 121.2]

(अशा प्रदेशापासून) जो माणूस आपली सुटका करून घेतो तो वर चढतो आणि आपली जुनी अवस्था प्राप्त करून घेतो.

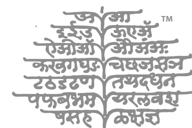
(पण) ज्यांचे ह्या प्रदेशात पतन होते ते
विनाशाच्या कुरणांत, अंधारात भटकतात. [B 124.4]

[हिरोक्लिस, कॉमेन्टरी ऑन दि गोल्डन व्हर्सिस, xxiv 2]

मिनँडर जे म्हणतो की,

प्रत्येक माणसाच्या शेजारी त्याचा जन्म होताच एक चैतन्य उभे असते. त्याच्या जीवनाचा चांगला मार्गदर्शक... पण ते खरे नाही. उलट, एम्पिडोक्लिस वर्णन करतो तशी वस्तुस्थिती असते. आपला जन्म होतो तेव्हा दोन भाग्यविधाते किंवा आत्मे कार्यरत होतात आणि आपले अनुशासन करतात –

पृथ्वी होती आणि दूरदर्शी सूर्य,
रक्ताळलेला विसंवाद आणि मृदुवदन संवाद





सौंदर्य आणि कुरूपता, शीघ्रता आणि मंदता,
वांछनीय सत्य आणि काळ्या डोळ्याची अंधुकता
[B 122]

[प्लुटार्क, ऑन ट्रँक्विलिटी ऑफ माइण्ड 474 BC]

त्यानंतर ज्यांना 'टायटन्स' म्हणण्यात येते त्यांचा जन्म होतो. वस्तूंमध्ये जे भेद असतात त्यांचे ते प्रतिनिधी असले पाहिजेत. कारण एम्पिडोक्लिस वैज्ञानिक परिभाषेत त्यांचे गणन करतो –

जन्म आणि मृत्यू, निद्रा आणि जागृती
गती आणि स्थैर्य, बहु-मालांनी अलंकारित महत्ता
आणि नीचता, मौन आणि वाणी [B 123]

ह्याशिवाय इतर अनेक – वस्तूंमध्ये जी भिन्नता असते तिचे सूचन तो करीत आहे हे स्पष्ट आहे.

[कॉर्नुटस, थिऑलॉजी 17]

तुमचा स्वतःचा कवी ॲक्रॅगसचा एम्पिडोक्लिस हेच म्हणतो:

ह्या कारणामुळे, क्रूर दुरितांनी श्रांत झालेले तुम्ही
आपल्या हृदयाला करंट्या दुःखांपासून कधीही शांती देणार नाही [B 145]

[क्लेमेन्ट : प्रोट्रेप्टिक II xxvii 3]

विशुद्धीकरणामध्ये युटोपिया किंवा सुवर्णयुगाचेही वर्णन अंतर्भूत होते असे दिसते :

एम्पिडोक्लिस जेव्हा देवांच्या जन्माविषयीच्या गोष्टी सांगतो तेव्हा यज्ञाविषयीची आपली मते तो पुढील शब्दांत दिग्दर्शित करतो :

आणि त्यांच्यामध्ये एरिस हा देव नव्हता, ट्युमुलीही नव्हता,
किंवा झ्यूस राजा नव्हता, क्रोनोस नव्हता, पोसायडॉन नव्हता
पण सायप्रिस राणी होती –
म्हणजे प्रेम
पवित्र मूर्तींनी आणि रंगविलेल्या प्राण्यांनी,
सौम्यपणे सुगंधित तेलांनी तिची ते पूजा करीत,
तिला शुद्ध हिराबोळ (मिर) अर्पीत आणि प्रखर ऊद
उंबरठ्यावर पिवळ्या मधाचे अर्घ्य ओतीत
[B 1281-7]

ह्या प्रथा अजूनसुद्धा काही जनसमूहांमध्ये टिकून आहेत; त्या म्हणजे सत्याचे अवशेष असल्यासारखे आहेत –

पण बैलांच्या मलदूषित हत्येने त्यांच्या वेदी कधी धुतल्या गेल्या नाहीत [B 128.8]

[पॉर्फिरी : ऑन ॲब्स्टिनन्स II 21]

अशा (म्हणजे शाकाहारी) नैवेद्याने प्रकृती (नेचर) आणि मानवी आत्म्याचे प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय आनंदित होई –

पण बैलांच्या मलदूषित हत्येने त्यांच्या वेदी कधी धुतल्या गेल्या नाहीत
पण मानवजातीतील हा सर्वांत मोठा विटाळ आहे,
कुणाचा जीव घेणे आणि त्याचे उमदे अवयव भक्षण करणे
[B 128, 8-10]

[कित्ता II 27]

एम्पिडोक्लिस (पायथॅगोरसविषयी) जेव्हा पुढील उद्गार काढतो तेव्हा तो ह्याची साक्ष देतो :

त्यांच्यात अमर्याद ज्ञानाचा एक माणूस होता
त्याने महान् मनःसंपत्ती गोळा केली होती,
प्रत्येक प्रकारच्या सुज्ञ कर्मांचा तो असाधारण स्वामी होता.
कारण आपल्या समग्र मनाचा विस्तार जेव्हा तो करीत असे
तेव्हा (पुढील) दहा किंवा वीस मानवी पिढ्यांतील
प्रत्येक गोष्ट तो सहज पाहत असे [B 129]

[पॉर्फिरी : लाइफ ऑफ पायथॅगोरस 30]

कारण, विवेक (रीझन) जेव्हा तत्त्वज्ञानाच्या मार्गाने (एखाद्याला) शीलवान (व्हर्टुअस) बनविते तेव्हा ते त्याला नेहमी स्वतःशी सुसंगत करते; मग तो स्वतःला दोष देत नाही; त्याच्यात शांती भरून असते आणि त्याची स्वतःविषयी सदिच्छा असते –

तेथे दुफळी नसते, त्याच्या अवयवांत अशुभ संघर्ष नसतो
[B 270]

[प्लुटार्क : फिलॉसॉफर्स ॲन्ड प्रिन्सिस 777C]

(क्टिलोस) हा शब्द एम्पिडोक्लिस सौम्य आणि मृदू गोष्टींना उद्देशून वापरतो.

सर्व मृदू आणि माणसांना अनुकूल होते
पशू आणि पक्षी; आणि दयाळूपण झळाळत होते
[B 130]

माणसाच्या पतनाची कथा आणि पुनर्जन्माचा सिद्धान्त ह्यांच्यापासून व्यावहारिक नीतिविषयीचे काही निष्कर्ष निघत होते.

प्रत्येकाला कोणत्यातरी रीतीने ही कल्पना असतेच की, जरी समाजाचे अस्तित्त्व नसते आणि करारमदार नसते तरी निसर्गतःच न्याय आणि अन्याय ह्या गोष्टी असतात. ... सजीव वस्तूंना न मारण्याविषयी एम्पिडोक्लिस म्हणतो : असे नाही की हे काही जणांसाठी न्याय्य आहे व काही जणांसाठी न्याय्य नाही.





पण तो सर्वांसाठी असलेला कायदा आहे, व्यापक वायूतून अनंतपणे विस्तारलेला आणि असीम प्रकाशातून [B 135]

[ॲरिस्टॉटल, ऱ्हेटरिक 1373 b 6-9, 14-17]

पायथॅगोरस, एम्पिडोक्लिस आणि इतर इटली-निवासी म्हणतात की, आपण एकमेकांचेच आणि देवांचेच जातभाई आहोत असे नव्हे तर अबुद्ध प्राण्यांचेही जातभाई आहोत. कारण सबंध जगाला, त्यांचा आत्मा म्हणून व्यापणारे एक चैतन्य आहे आणि ते आपल्याला त्यांच्याशी एकात्म करते. ह्यामुळे आपण जर त्यांना मारले आणि त्यांचे मांस खाल्ले तर आपण अन्याय आणि दुष्कृत्य करतो; कारण आपण आपल्याच बांधवांना मारत असतो. ह्यामुळे हे तत्त्ववेत्ते आपण मांसापासून निवृत्त व्हावे असे सांगतात... एम्पिडोक्लिस कुठेतरी असे म्हणतो की,

कर्णकटू हत्येपासून तुम्ही निवृत्त होणार नाही का? तुम्हाला हे दिसत नाही का

की तुमच्या विचारांच्या बेपर्वाईत तुम्ही एकमेकांचे विदारण करीत असता [B 136]

आणि,

एक पिता आपल्या पुत्राला, ज्याने आपला आकार बदलला आहे, उचलतो आणि प्रार्थना करीत त्याची हत्या करतो, मूर्ख, आणि मुलगा केविलवाणेपणे ओरडतो, बळी देणाऱ्याची करुणा भाकत. पण तो त्याच्या आक्रोशाकडे बहिरा कान देतो आणि आपल्या मंदिरात त्याचा बळी घेतो आणि निंद्य भोजनोत्सव करतो. ह्याच रीतीने पुत्र पित्याचा वध करतो, मुले आपल्या आईचा, ते त्यांना जीवनापासून वंचित करतात आणि त्यांच्या प्रिय मांसाचे भक्षण करतात [B 137]

[सेक्स्टस इम्पिरिकस : अगेन्स्ट ध मॅथेमॅटिशिअन्स IX 127-129]

ज्या अर्थी कुणीही पापापासून मुक्त नसतो त्या अर्थी आपण अन्नाच्या संबंधातील आपल्या पूर्वीच्या पापांपासून केवळ विशुद्धीकरणाने (प्रायश्चित्ताने) निष्कृती साधू शकतो. आपण जे महाभयंकर कृत्य करीत असतो ते जर (स्थिरपणे) आपल्या डोळ्यांसमोर ठेवले आणि एम्पिडोक्लिससोबत मोठ्याने आक्रोश केला :

मांस भक्षण करण्याचे महाभयानक कृत्य

मी माझ्या ओठांकडून करविण्यापूर्वी,

हाय! त्या निर्दय दिवसाने मला प्रथम का बरे नष्ट केले नाही [B 139]

तर अशी निष्कृती होईल. *[पॉर्फिरी : ऑन ॲब्स्टिनन्स II 31]*

असे दिसते की, एम्पिडोक्लिसच्या म्हणण्याप्रमाणे आपण स्वतःला केवळ

लॉरेल (झुडुपाच्या) पानांपासून अजिबात दूर राखावे [B 140]

असे नाही तर इतर सर्व झाडांनाही वाचवावे

[प्लुटार्क : टेबल टॉक 646 D]

पायथॅगोरस पावटे खाण्याविरुद्ध होता ही चुकीची समजूत उद्‌भवण्याचे कारण असे दिसते की, एम्पिडोक्लिसच्या एका कवितेत – आणि हा पायथॅगोरसच्या शिकवणीचे अनुयायित्व करीत होता. – पुढील पद्यपंक्ती आढळते :

चांडालाने, तुम्ही जे पुरतेपणे चांडाल आहात, तुम्ही आपले हात पावट्यांपासून दूर राखा [B 141]

[ऑलस गेलियस, ॲट्टिक नाइट्स IV xi 9]

पुढील चार लहान खंड कोणत्या ग्रंथांतील आहेत आणि त्यांचा आशय काय आहे हे अनिश्चित आहे.

प्लेटोच्या सिद्धान्तांचे अध्यापन करायचे तर त्यासाठी, प्रथम, एक प्रकारचे शुद्धीकरण आवश्यक आहे, म्हणजे असे की, बालपणापासून काही उचित विषयांत प्रशिक्षण घ्यावे लागते. कारण, एम्पिडोक्लिसच्या म्हणण्याप्रमाणे आपण

पाच झऱ्यांपासून ब्राँझच्या लांब पात्यांनी खोदावे [B 143]

आणि स्नान करावे; आणि प्लेटो म्हणतो की विशुद्धीकरण अध्ययनाच्या पाच शाखांपासून प्राप्त होते.

[थिओ ऑफ स्मिर्ना, मॅथेमॅटिक्स 15.7-12]

रूपकात एका जातीपासून दुसऱ्या जातीकडे संक्रमण होणे शक्य आहे; उदा.,

ब्राँझने जीवन ओढून नेत [B 138]

किंवा

लांब पात्याच्या ब्राँझने कापून [B 143]

येथे 'ओढून नेणे' हे कापणे ह्या अर्थाने वापरले आहे आणि 'कापणे' ओढून नेणे ह्या अर्थाने वापरले आहे आणि हे दोन्ही हिरावून नेण्याचे प्रकार आहेत.

[ॲरिस्टॉटल : पोएटिक्स 1457 b 13-16]

व्याकरणातील तीच रचना एम्पिडोक्लिसमध्येही आढळते. उदा., तो म्हणतो,

राजदंडधारी झ्यूसचे शाकारित प्रासाद त्याला ∴ नाहीत किंवा .. [B 142]

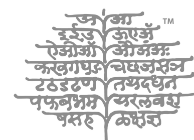
[हर्क्युलेनिअम पॅपिरस 1012 कॉलम XVIII]

एम्पिडोक्लिसचा पुढील शब्दप्रयोग

दुरितापासून निवृत्त असणे [B 144]

मला सर्वांत महत्त्वाचा आणि दिव्य वाटत आला आहे.

[प्लुटार्क : ध कंट्रोल ऑफ ॲंगर 464 B]





महाराष्ट्राचे राजकारण

प्र. म. बांदिवडेकर

अलीकडच्या काळामध्ये भारतीय राजकारणाचे अभ्यासक घटक राज्यांच्या राजकारणाचा अधिक बारकाईने अभ्यास करू लागले आहेत, ही एक स्वाभाविक आणि स्वागतार्ह गोष्ट आहे. प्रादेशिक फुटीरतावादी तसेच दहशतवादी चळवळींची वाढ, काँग्रेस पक्षपद्धतीला लागलेली उतरती कळा, प्रादेशिक राजकीय पक्षांचा उदय यांसारख्या अनेक कारणांमुळे अभ्यासकांना घटक राज्यांच्या राजकारणातील गुंतागुंत आणि विविधता यांचा अभ्यास करणे अपरिहार्य वाटू लागले आहे. घटक राज्यांच्या राजकारणाचा सखोल अभ्यास केल्याखेरीज भारतीय राजकारणाचे अंतःप्रवाह आणि वास्तव स्वरूप यांचे यथार्थ आकलन होणार नाही, हे मत आज सर्वमान्य झाले आहे.

इंग्रजी व मराठीमध्ये ग्रंथ व लेखरूपाने आज अनेक वर्षे महाराष्ट्राच्या राजकारणासंबंधीचे विवेचन प्रसिद्ध होत आहे. यातील पुष्कळसे लेखन प्रासंगिक आणि वृत्तपत्रीय स्वरूपाचे असले तरी काही लेखन विशिष्ट प्रश्न वा विषयाच्या संदर्भात केलेल्या संशोधनावर आधारित आहे. तथापि महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा सखोल वेध घेणारा सर्वस्पर्शी ग्रंथ अद्यापि प्रकाशित होऊ शकलेला नाही, ही या क्षेत्रातील एक ठळक उणीव आहे. या पार्श्वभूमीवर डॉ. उषा ठक्कर आणि प्रा. मंगेश कुलकर्णी यांनी संपादित केलेला *पॉलिटिक्स इन महाराष्ट्र* हा इंग्रजीतील लेखसंग्रह आणि डॉ. राजेंद्र व्होरा आणि डॉ. सुहास पळशीकर यांनी लिहिलेले *महाराष्ट्रातील सत्तांतर* हे पुस्तक यामुळे वर नमूद केलेली उणीव काही अंशी भरून येण्यास चांगली मदत झाली आहे, असे म्हणावयास हरकत नाही. प्रस्तुत लेखामध्ये या दोन्ही पुस्तकांचे परीक्षण केले आहे.

डॉ. उषा ठक्कर आणि प्रा. मंगेश कुलकर्णी यांनी संपादित केलेल्या ग्रंथामध्ये संसद सदस्यांचे कार्य व भूमिका, सहकारी चळवळ, दलित चळवळ, महिलांचे राजकीय नेतृत्व, अपक्ष राजकीय अभिजन, पंचायती राज्य, स्थानिक संस्थांचे शासन, धार्मिक जातीयतावाद आणि जातीय दंगली, शिवसेना, कृतिशील समूह किंवा अपक्ष राजकीय संघटना, प्रादेशिक असंतुलन, पाटबंधारे आणि कालवे यांचे राजकीय अर्थशास्त्र आणि गरिबांच्या हितसंबंधांचे संरक्षण करण्याशी संबंधित असलेले राजकारण इत्यादी महाराष्ट्राच्या राजकारणाशी निगडित असलेले विविध विषय लेखरूपाने अंतर्भूत करण्यात आले आहेत.

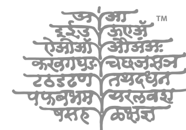
या संग्रहातील पहिला लेख डॉ. राम जोशी यांनी लिहिलेला असून त्यामध्ये महाराष्ट्राच्या राजकारणाचे पुनर्विलोकन केले आहे. ग्रंथातील इतर लेखांना त्यामुळे उचित पार्श्वभूमी मिळाली आहे. मायरन बीनर यांनी संपादित केलेला 'भारतीय घटक राज्यांचे राजकारण' (प्रिन्स्टन, १९६८) हा या क्षेत्रातील प्रारंभीचा ग्रंथ. त्यामध्ये प्रा. राम जोशी यांनी महाराष्ट्राच्या राजकारणाचा सुरेख आढावा घेतला होता. प्रस्तुत लेख म्हणजे त्याला दिलेली जोड आहे असे म्हणता येईल. हा लेख बहुधा १९८९ मध्ये लिहिलेला असावा. त्यामुळे साहजिकच आज तो काहीसा अद्ययावत वाटत नसला तरी, काँग्रेस पक्षातील गटबाजी, प्रादेशिक असंतोष आणि अपक्ष राजकीय संघटनांची महत्त्वपूर्ण कामगिरी या संदर्भात त्यांनी काढलेले निष्कर्ष आजही तितकेच महत्त्वाचे वाटतात.

डॉ. उषा ठक्कर आणि गौतम व्होरा यांनी महाराष्ट्र राज्यातील खासदारांच्या कार्याचे समालोचन केले आहे. खासदार या उपाधीमागे मोठे वलय असले तरी, प्रत्यक्षात आमदारांच्या तुलनेने, खासदारांची सत्ता मर्यादितच असते असा निष्कर्ष संशोधनाच्या अंती त्यांनी काढला आहे. काही खासदार पंतप्रधानांच्या निकटवर्ती असल्याने ते महत्त्वपूर्ण भूमिका बजावू शकतात. तथापि निवडणुकांचा काळ वगळता बहुतांश खासदारांचे जनतेला दर्शन होत नाही. खासदारांची सत्ता आणि त्यांचा प्रभाव यांचे अवमूल्यन झाल्याचा लेखकांचा निष्कर्ष खरा असला तरी, या संदर्भातील इतरही काही गोष्टी विचारात घेणे आवश्यक आहे. पुष्कळशा राजकीय हालचाली पडद्याआड होत असतात. त्यामुळे वरपांगी पाहता काही खासदार प्रत्यक्षात सत्ता गाजवताना दिसत नसले तरी, राजकीय सत्ताबदल, पक्षांतर्गत चालू असणारी सत्तास्पर्धा,

१ **Politics in Maharashtra** -- Usha Thakkar and Mangesh Kulkarni (Ed.), Himalaya Publishing House, 1995, pp. 222+XXIV, Price Rs. 350/-

२ **महाराष्ट्रातील सत्तांतर** – राजेंद्र व्होरा /सुहास पळशीकर, ग्रंथाली, १९९६, मूल्य रु. १००/-

अनुक्रमणिका





सोयीसवलतींचा लाभ मिळवून देणे, शासकीय नियम सैल करून घेताना मदत करणे इत्यादी बाबतीत ते मोठ्या प्रमाणावर हालचाली करून आपला प्रभाव पाडत असतात.

महाराष्ट्रातील राजकारणावर सहकारक्षेत्रातील अभिजनांचे मोठे वर्चस्व आतापर्यंत होते. डॉ. अशोक चौसाळकर यांनी साखरसम्राट आणि अधिकारावर असणारे राजकीय नेते एकमेकांवर दबाव आणण्यासाठी कोणते डावपेच लढवितात याचा तसेच केंद्रीय नेत्यांनी महाराष्ट्राच्या राजकारणात साखरसम्राटांचे महत्त्व कमी करण्यासाठी केलेले प्रयत्न यांचा शोध घेतला आहे. लेखकाच्या मते सहकारी साखर कारखानदार दबावगट म्हणून काम करत असले तरी, ते राज्यकर्त्या पक्षाला उघडपणे आव्हान देऊ शकत नाहीत. त्यांच्याकडे मोठ्या प्रमाणावर साधनसंपत्ती असूनही केवळ स्वतःच्या बळावर निवडणुका जिंकण्याची त्यांना खात्री नसते. गैर व्यवस्थापन, भ्रष्टाचार, नेतृत्वाला भपकेबाज जीवन जगण्याची लागलेली चटक या सहकारक्षेत्राला भेडसावणाऱ्या आणि सर्वसाधारणपणे गृहीत धरल्या जाणाऱ्या समस्यांकडे लेखकाने लक्ष वेधले आहे. परंतु हे सर्व मान्य करूनही पश्चिम महाराष्ट्रातील सामाजिक आणि आर्थिक विकासाला सहकारी साखर कारखान्यांनी मोठाच हातभार लावला आहे, हे नाकारता येत नाही. लेखकाने या गोष्टीला फारसे महत्त्व दिलेले दिसत नाही. साखर कारखाने आणि इतर सहकारी संस्थांच्या उभारणीमध्ये आणि व्यवस्थापनामध्ये जातींनी पार पाडलेल्या भूमिकेचाही लेखामध्ये विचार केलेला नाही. या लेखामध्ये एक लहानशी चूक राहून गेली आहे. १९७२ नंतर राजारामबापू पाटील, यशवंतराव मोहिते, बाळासाहेब देसाई, शरद पवार यांसारखे सहकारी क्षेत्रातील सामर्थ्यशाली नेते मंत्री झाल्याचा उल्लेख लेखकाने केला आहे. (पृ. ३९) हा तपशील चुकीचा आहे. कारण, बाळासाहेब देसाई, यशवंतराव मोहिते या नेत्यांना मतदारसंघातील त्यांच्या कर्तृत्वामुळे यापूर्वीच मंत्रिमंडळामध्ये स्थान मिळाले होते.

डॉ. मनीषा टिकेकर यांनी महाराष्ट्रातील दलित चळवळीचा नेटका परामर्श घेतला आहे. त्यांच्या मते दलित चळवळीमध्ये सुधारणात्मक, परिवर्तनात्मक आणि ऐक्यवर्धक (Consolidatory) अशी तीन स्थित्यंतरे झाली आहेत. त्यांनी आंबेडकरोत्तर दलित चळवळीला ऐक्यवर्धक असे का म्हटले आहे, त्याचा उलगडा होत नाही. वस्तुतः डॉ. आंबेडकरांनंतरची दलित चळवळ ही गटबाजीने पोखरलेली आणि दुर्बल झालेली चळवळ आहे. लेखिकेने आपल्या विवेचनामध्ये नेतृत्वाची संकल्पना गृहीत धरली आहे. परंतु नंतरचे विवेचन आणि ही नेतृत्वाची संकल्पना यांचा संबंध कोठेच येत नाही. दलित चळवळीबाबतचे लेखिकेचे विश्लेषण समतोल आहे. राजकारणामुळे दलितांमधील अंतर्गत भांडणे अधिकच तीव्र झाली असून महार, मांग आणि चांभार यांच्यातील शत्रुत्वभावनेमुळे दलित चळवळीपासून महारेतर जाती दुरावल्या आहेत, असे प्रतिपादन त्यांनी केले आहे. यामुळेच, केवळ दयेच्या भावनेने दलितांना सत्तेच्या परिघावर सामावून घेण्यात येत असले तरी, त्यांना खरे स्वातंत्र्य मिळू शकत नाही (पृ. ५८), या त्यांच्या तक्रारवजा निष्कर्षाशी सहमत होणे कठीण आहे. कारण, आजच्या राजकारणातील दलितांच्या दुर्दशेला त्यांचे नेतृत्वही बव्हंशी जबाबदार आहे. लेखिकेने भोपटकर, माटे, शिंदे या सवर्ण हिंदू समाजसुधारकांची नावे नमूद करताना, त्यांची पूर्ण नावे न लिहिल्यामुळे थोडासा गोंधळ होतो. कारण, भोपटकर बंधूंपैकी एक कडवे सनातनी म्हणून प्रसिद्ध होते.

महाराष्ट्रातील विविध राजकीय पक्षांतील महिला नेत्यांच्या नेतृत्वासंबंधी डॉ. रोहिणी गवाणकर यांनी माहितीपूर्ण लेख लिहिला आहे. त्यांच्या मते आपली पितृसत्ताक कुटुंबपद्धती सामाजिक, राजकीय क्षेत्रामध्ये कार्य करणाऱ्या महिलांच्या कर्तृत्वाला अनेक अडसर निर्माण करते (पृ. ६९). सत्तास्पर्धेमध्ये महिला सर्वसामान्यतः मागे पडतात व त्यामुळे त्यांना राजकारणात महत्त्वाच्या स्थानापर्यंत पोहोचणे कठीण होते (पृ. ७०). या लेखाचे एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे लेखिकेने दलित, आदिवासी आणि शेतकरी महिला नेतृत्वासंबंधी विचार मांडले आहेत. या लेखामध्ये ठाणे जिल्ह्यातील आदिवासींमध्ये कार्य करणाऱ्या थोर महिला नेत्या गोदावरी परूळेकर यांचा उल्लेख कसा राहून गेला त्याचे मात्र आश्चर्य वाटते!

डॉ. नवाझ मोदी यांनी अपक्ष राजकीय अभिजनांच्या भूमिकेची चर्चा करताना श्रमिक संघटना आणि भूमिसेना या दोन प्रसिद्ध अपक्ष राजकीय संघटनांच्या कार्याचे विवेचन केले आहे. अपक्ष राजकीय संघटनांतून स्थानिक पातळीवर तेथील परिसरातून नवीन अभिजननेतृत्व पुढे येत आहे, हा आपल्या लोकशाही राजकारणातील एक आशादायक प्रवाह असल्याचा अभिप्राय त्यांनी व्यक्त केला आहे (पृ. ८७). डॉ. मांडलेकर यांनी महाराष्ट्रातील पंचायत राज्याची संघटना आणि भवितव्य याविषयी चर्चा केली आहे. पंचायत राज्य म्हणजे नवसाला न पावलेला देव आहे, अशी सर्वसाधारण समजूत आहे. डॉ. मांडलेकर यांना हे मत ग्राह्य वाटत नाही. पंचायत राज्यव्यवस्थेतील काही उणिवा लक्षात घेऊनही महाराष्ट्रातील पंचायत राज्याची एकंदर कामगिरी त्यांना महत्त्वाची वाटते. पंचायत राज्याच्या प्रारंभापासूनचा आढावा घेऊन त्यांनी नागरी आणि ग्रामीण स्थानिक स्वराज्य संस्थांमध्ये

अधिक प्रमाणात सहकार्य निर्माण करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे. नगरपालिकांच्या कारभाराचे परीक्षण करताना डॉ. गडकरी यांनी त्यातील प्रशासनाच्या राजकीय स्वरूपाविषयी काही निष्कर्ष काढले आहेत. सार्वत्रिक प्रौढ मताधिकार आणि एकसदस्य मतदारसंघ यावर आधारित नगरपालिका शासन-व्यवस्थेबद्दलचा लोकशाही नमुना आपण स्वीकृत केला. या नमुन्याच्या उपयुक्तेबाबत डॉ. गडकरी यांना संदेह आहे. आजच्या लोकशाही युगामध्ये अगदी नगरपालिका पातळीवरच्या निवडणुकांमध्ये देखील सध्याची प्रौढ मतदानपद्धती बदलून सुशिक्षित व्यक्तींना २५ ते ३० टक्के राखीव प्रतिनिधित्व देण्याच्या लेखकाच्या सूचनेशी फारच थोडेजण सहमत होतील.

अब्दुल कादर मुकादम यांनी महाराष्ट्रातील धार्मिक जातीयतावादाच्या समस्येसंबंधी विश्लेषण केले आहे. भारतातील जातीय समस्येला महाराष्ट्रापासून प्रारंभ झाला असे मत व्यक्त करून राजकारणाला जातीयवादी वळण लावल्याबद्दल त्यांनी लोकमान्य टिळकांना दोषी धरले आहे (पृ. ११०-११). मुकादम यांचे हे ढोबळ विधान पटणारे नाही. स्वतः त्यांनीच नमूद केल्याप्रमाणे, लोकमान्य टिळकांनी हिंदू-मुस्लिम समस्या समान प्रतिनिधित्वाच्या (Parity) तत्त्वावर सोडविण्याचा प्रयत्न केला. लोकमान्य टिळकांवर ते जातीयवादी असल्याची टीका पूर्वग्रहदूषित आणि उथळ असून या संदर्भातील अलीकडचे लिखाण काळजीपूर्वक पाहिले, तर तटस्थपणे विचार करणाऱ्या व्यक्तीच्या मनामध्ये लोकमान्यांच्या निःपक्षपाती भूमिकेबद्दल शंका राहणार नाही. लेखकाने भारतातील जातीयवादाच्या समस्येला कारणीभूत असणाऱ्या ऐतिहासिक आणि समाजशास्त्रीय घटकांकडे जवळजवळ दुर्लक्ष केले आहे. गेल्या दशकामध्ये महाराष्ट्रात झालेल्या ठळक जातीय दंगलींचा लेखकाने चांगला आढावा घेतला आहे. महाराष्ट्रातील धर्मनिरपेक्षतावादी विचारप्रवाह आणि चळवळ यांना सामर्थ्य प्राप्त करून देण्यामध्ये हमीद दलवाई यांनी महत्त्वपूर्ण कामगिरी बजावली. लेखकाने त्यांचा उल्लेखही केलेला नाही. याचे नवल वाटते! लेखक मुस्लिम जातीयवादी संघटनांची नावे नमूद करीत नाही आणि मुंबईमध्ये अलीकडे झालेल्या जातीय दंगलींमध्ये मुस्लिमांची भूमिका काय होती त्याचाही निर्देश करत नाही. या सर्व कारणांमुळे स्वतः लेखक निःसंशयपणे धर्मनिरपेक्षतावादी विचारसरणीचे समर्थक असूनही लेखामध्ये हिंदु जातीयतावादाचाच अधिक विचार झाला आहे असे दिसते. महाराष्ट्रातील जातीयतावादाचा लेखकाने घेतलेला शोध त्यामुळे एकांगी झाला आहे. जातीयतावादाविरुद्ध लढा देण्याची भूमिका मांडत असतानाच मुकादम यांनी धर्मनिरपेक्षतावादी विचारसरणीचे शस्त्र दूरदर्शीपणाने वापरण्याचा सल्ला दिला आहे (पृ. १२५). या संदर्भात प्रत्यक्षातील काही उदाहरणे घेऊन मुकादम यांनी आपली भूमिका जर स्पष्ट केली असती, तर अधिक योग्य झाले असते.

राजदीप सरदेसाई यांनी शिवसेनेचा उदय आणि वाढ यांचे चांगले विवेचन केले आहे. त्यांच्या मते शिवसेना हा मराठी समाजाच्या संकुचित राष्ट्रवादाचा आणि हिंदू जातीयवादाचा नवीन अवतार आहे. धार्मिक कडवेपणाला उत्तेजन देऊन आणि हिंसात्मक मार्गाचा अवलंब करून शिवसेनेने मराठी संस्कृतीची नाचक्की केली आहे, हा मुद्दा त्यांनी प्रभावीपणे मांडला आहे (पृ. १४३). लेखकाच्या मते महाराष्ट्रातील सामाजिक सुधारणेच्या चळवळीला भक्तिसंप्रदायापासूनची दीर्घ काळची पार्श्वभूमी आहे. तथापि शिवाजी, पेशवे आणि राष्ट्रवादी चळवळ यांच्या रूपाने लढाऊ आणि संकुचित राजकारणाचा प्रवाह सुधारणावादी चळवळीला नेहमीच समांतर रीतीने अस्तित्त्वात राहिला आहे (पृ. १२९). लेखकाचे हे निरीक्षण वस्तुस्थितीला धरून नाही. शिवाजी महाराजांची सर्वसमावेशक आणि निःपक्षपाती दृष्टी आणि न्यायावर आधारलेला त्यांचा राज्यकारभार यांच्याविषयी थोडीफार माहिती असलेली कोणतीही व्यक्ती अशा प्रकारचे अतिव्याप्त विधान करणार नाही. सर्वसाधारणपणे सरदेसाई यांनी महाराष्ट्राच्या राजकारणातील शिवसेनेच्या भूमिकेचे यथोचित मूल्यमापन केले आहे असे म्हणता येईल. परंतु महाराष्ट्रातील वाढत्या नागरीकरणाच्या प्रमाणामुळे अलीकडच्या काळात शिवसेनेच्या यशस्वी वाटचालीला कशी मदत झाली आहे ते लेखकाला विस्ताराने स्पष्ट करता आलेले नाही. किंबहुना हा महत्त्वाचा मुद्दाच लेखकाच्या विश्लेषणातून सुटलेला आहे असे म्हणता येईल.

या ग्रंथामध्ये प्रा. मंगेश कुलकर्णी यांनी भारतातील कृतिशील संघटनांच्या भूमिकेबाबतची सैद्धान्तिक चर्चा करून त्यामध्ये महत्त्वाची भर टाकली आहे. प्रा. कुलकर्णी यांच्या मते भारतामध्ये सध्या घडून येत असलेल्या भांडवलशाही परिवर्तनामध्ये विकलांग नागरी समाजाचे आधुनिकीकरण करण्यात कृतिशील संघटना मर्यादित परंतु महत्त्वपूर्ण आणि मूलतः प्रागतिक भूमिका पार पाडत आहेत (पृ. १६७). लेखकाने राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या कार्यकर्त्यांनी स्थापन केलेल्या कृतिशील संघटनांचा का उल्लेख केलेला नाही ते मात्र स्पष्ट होत नाही.

महाराष्ट्र राज्याच्या प्रारंभापासून प्रादेशिक असंतुलनाची गुंतागुंतीची समस्या राज्यकर्त्यांसमोर आहे. श्री. काशीकर आणि श्री. देशपांडे यांनी आर्थिक अनुशेषाच्या संदर्भात विदर्भासाठी विकासमंडळाची स्थापना करण्याच्या व्यवहार्यतेबद्दल चर्चा केली

अनुक्रमणिका

आहे. लेखकाच्या मते प्रशासकीय व्यवस्था आणि आर्थिक बळ या दृष्टीने खंबीर असलेली स्वायत्त विकास मंडळे स्थापन करणे ही काळाची गरज आहे (पृ. १८०). हा लेख लिहिल्यानंतर आता विकासमंडळांची स्थापना झालेली आहे. परंतु या मंडळांचे आतापर्यंतचे कार्य पाहता लेखकद्वयाने त्यांच्याबाबत दर्शविलेला आशावाद कितपत समर्थनीय ठरेल याची शंका वाटते.

दुष्काळ ही महाराष्ट्राला भेडसावणारी नेहमीची समस्या आहे. श्रीमती वीणा देवस्थळे यांनी राळेगण सिद्धी, नायगांव आणि आडगांव यांसारख्या काही जलसंधारण विकास प्रयोगांच्या विशेष संदर्भात महाराष्ट्र राज्याच्या एकूण पाटबंधारेविषयक धोरणाचे मूल्यमापन केले आहे. त्यांच्या मते जलसंधारण विकास कार्यक्रमांमध्ये ग्रामीण अर्थरचनेत फार महत्त्वपूर्ण बदल घडवून आणण्याची क्षमता आहे. तथापि पाण्याची टंचाई हा खरा प्रश्न नसून त्याची सहज उपलब्धता करून देणे हीच खरी गरज आहे, हे त्यांचे मत सर्व तज्ज्ञांना कितपत मान्य होऊ शकेल याची शंका आहे.

या संग्रहातील अखेरचा लेख रॉबर्ट जेन्किन्स यांनी लिहिला आहे. गरिबांच्या हितसंबंधांचे संरक्षण करण्याशी संबंधित असलेल्या राजकारणाचा विचार त्यामध्ये केलेला आहे. आर्थिक परिवर्तन घडवून आणताना स्थानिक पातळीवर साधनसामग्रीचे वाटप करताना त्यावर नियंत्रण ठेवण्याचा निर्णायक अधिकार आपणाकडे राखून ठेवण्यामध्ये राजकारणी व्यक्तींना स्वारस्य असते. याचेच वर्णन जास्तीत जास्त लोकांना सामावून घेण्याचे राजकारण असे केले जाते. नजीकच्या भविष्यकाळात महाराष्ट्रामध्ये अशा सामावून घेण्याच्या राजकारणाचा (Politics of Accomodation) नवीन प्रकार उदयाला येण्याची शक्यता रॉबर्ट जेन्किन्स यांनी वर्तविली आहे.

एखाद्या घटक राज्याच्या राजकारणाविषयी अशा प्रकारच्या संग्रहाचे संपादन करताना अनेक प्रकारच्या अडचणींना सामोरे जावे लागते. या गोष्टीचा विचार करता संपादकांनी एकंदरीत चांगली कामगिरी बजावली आहे असे निश्चितपणे म्हणता येईल. महाराष्ट्राच्या राजकारणाशी संबंधित असे अनेक महत्त्वाचे विषय या ग्रंथामध्ये समाविष्ट होऊ शकले नाहीत याची संपादकांना पूर्ण जाणीव आहे. महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्ये गेल्या दोन दशकांमध्ये अनेक महत्त्वपूर्ण बदल घडून येत आहेत. संपादकांनी या ग्रंथाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेमध्ये यासंबंधीचे थोडेफार विवेचन ऐतिहासिक पार्श्वभूमीच्या संदर्भात केले असते, तर ग्रंथामध्ये समाविष्ट होऊ न शकलेल्या विषयांची उणीव काही प्रमाणात भरून काढण्यास मदत झाली असती असे वाटते. ग्रंथाच्या अखेरीस असलेल्या निवडक ग्रंथसूचीमुळे अभ्यासकांची चांगली सोय झाली आहे.

– २ –

मार्च १९९५ मध्ये शिवसेना व भारतीय जनता पक्ष यांच्या युतीचे सरकार अधिकारावर आले आणि महाराष्ट्राच्या राजकारणात एक नवीन पर्व सुरू झाले. तोपर्यंत महाराष्ट्रात दीर्घ काळ सत्तेवर असलेली काँग्रेस पक्षाची राजवट भारतातील काँग्रेस पक्षपद्धतीचा किंवा एक प्रबळ पक्षपद्धतीचा आदर्श नमुना म्हणून ओळखला जात असे. १९७८ मध्ये महाराष्ट्रात पुरोगामी लोकशाही दलाचे पहिले काँग्रेसेतर सरकार अधिकारावर आले तरी त्याचे नेतृत्व त्यावेळी काँग्रेसमधून फुटून बाहेर पडलेल्या शरद पवारांकडे असल्याने ते खऱ्या अर्थाने बिगर-काँग्रेस सरकार नव्हते. म्हणूनच १९९५ साली शिवसेना-भा.ज.प. युतीचे सरकार महाराष्ट्रात अधिकारावर आले हे खऱ्या अर्थाने सत्तांतर म्हणता येईल. *महाराष्ट्रातील सत्तांतर* या पुस्तकामध्ये डॉ. राजेंद्र व्होरा आणि डॉ. सुहास पळशीकर यांनी महाराष्ट्रात झालेल्या या स्थित्यंतराची कारणमीमांसा केली आहे.

पुस्तकाची विभागणी पाच प्रकरणांमध्ये केलेली असून 'काँग्रेसची पडझड : १९७८ ते १९९०' या पहिल्या प्रकरणामध्ये महाराष्ट्राच्या राजकारणात घडलेल्या घटनांचा धावता आढावा घेतलेला आहे. महाराष्ट्राच्या राजकारणाची चौकट, काँग्रेस पक्षाचे स्वरूप व राजकारण, इंदिरा गांधी व शरद पवार यांचे डावपेच, काँग्रेसेतर पक्ष, हिंदुत्वाचे राजकारण, जातीय दंगली, शेतकरी चळवळ, इतर मागासलेल्या जातींचे राजकारण इत्यादींचा परामर्श त्यामध्ये घेतला आहे.

यशवंतराव चव्हाण यांचे कुशल आणि लोकाभिमुख नेतृत्व, प्रबळ मराठा-कुणबी जातीयसमूहाचा भरीव पाठिंबा, पंचायत राज्य आणि सहकारी चळवळ यांतून ग्रामीण भागामध्ये उभी राहिलेली कार्यकर्त्यांची फळी इत्यादी कारणांमुळे १९६० ते १९७० या दशकात महाराष्ट्रात काँग्रेसची सत्ता दृढमूल झाली (पृ. २ व ३). १९६९ मध्ये काँग्रेसमध्ये पडलेल्या पहिल्या फुटीनंतरच्या काळात इंदिरा गांधींनी महाराष्ट्राच्या राजकारणात हस्तक्षेप करून मराठा नेतृत्वाला शह देण्याचा प्रयत्न केला. त्यांचा हा प्रयत्न पूर्णपणे यशस्वी झाला नसला तरी, अखेरीला मराठा जातिसमूहाचे एकमुखी नेतृत्व करण्याची क्षमता नसणारे शंकरराव चव्हाण फेब्रुवारी १९७५ मध्ये मुख्यमंत्री झाले. यानंतरचे महाराष्ट्रातील काँग्रेसचे राजकारण म्हणजे राजकीय अस्थिरता, पक्षांतर्गत गटबाजी, फूट आणि बंडखोरी यांचा इतिहास होय.

अनुक्रमणिका

१९७५ ते १९८८ या कालखंडात काँग्रेसचा बालेकिल्ला मानल्या जाणाऱ्या महाराष्ट्रामध्ये आठ वेळा मुख्यमंत्री बदलले हे याचेच निदर्शक आहे (पृ. १०).

लेखकद्वयाच्या मते सहकारी चळवळीचा पाया विस्तृत करणे, मराठा जातिसमूहाने बहुजनसमाजाचे नेतृत्त्व करणे, बहुविध हितसंबंधांचा समतोल साधणे, उद्योगक्षेत्राशी जुळवून घेत असतानाच शेतीक्षेत्राचे हितसंबंध जपणे, ग्रामीण विकासाच्या कार्यक्रमांमार्फत काँग्रेसचे लोकांतील स्थान टिकविणे, पक्षांतर्गत प्रतिस्पर्धी गट व नेते यांना सत्तेत सामावून घेऊन गटबाजी आवाक्यात ठेवणे, त्यासाठी राज्यपातळीवरील नेतृत्वाने काही प्रमाणात गटनिरपेक्ष राहून स्वतःच्या गटांच्या संघर्षाचे व्यवस्थापन करण्याची निर्णायक शक्ती राखणे इत्यादी ही काँग्रेसच्या १९६० ते १९७० मधील कार्यपद्धतीची वैशिष्ट्ये म्हणून सांगता येतील. या पद्धतीला काँग्रेसमध्ये वाव राहिला नाही म्हणून शरद पवार यांना १९७८ मध्ये बंड करावे लागले. तथापि स्वतंत्रपणे महाराष्ट्राचे राजकारण करण्यावर मर्यादा असल्याचे लक्षात येताच त्यांनी १९८६ मध्ये इंदिरा काँग्रेसमध्ये पुनरागमन केले (पृ. ११).

महाराष्ट्राच्या राजकारणाच्या काँग्रेसकेंद्रित स्वरूपामुळे शे.का. पक्ष, (१९७७ पूर्वी) जनसंघ आणि समाजवादी पक्ष, रिपब्लिकन पक्ष इत्यादी बिगर-काँग्रेस पक्षांची राज्याच्या राजकारणाला कलाटणी देण्याची शक्ती फारच तोकडी होती. १९७८ नंतर मात्र काँग्रेसच्या विस्कळित स्वरूपामुळे ग्रामीण राजकारणात निर्माण झालेली पोकळी हेरून आपले हिंदुत्वाचे राजकारण पुढे नेण्यात भा.ज.प. आणि शिवसेनेला बऱ्यापैकी यश आले.

महाराष्ट्रात काँग्रेसची पडझड चालू असल्याने शरद जोशी यांच्या नेतृत्वाखालील शेतकरी संघटनेला १९७८ ते १९८६ या कालखंडात ग्रामीण भागात मोठा प्रतिसाद मिळाला. परंतु १९८५-८६ नंतरचे रामजन्मभूमी आंदोलन, शरद पवार यांचा काँग्रेस प्रवेश आणि १९८४ नंतर संघर्षात्मक लढ्याचे वातावरण टिकविण्यात आलेले अपयश यामुळे शेतकरी चळवळीचा जोर ओसरला. महाराष्ट्रातील मराठा-कुणबी जातिसमूहाप्रमाणे इतर मागास जातींचा समूह संघटित नाही. मंडल आंदोलनाच्या संदर्भातच या जातिगटाला अल्पसे राजकीय अस्तित्त्व प्राप्त झाले. १९८० च्या दशकात काँग्रेसला कंटाळलेल्या मागास जातींचे तरुण शेतकरी संघटना व शिवसेना यांच्याकडे आकृष्ट झाले. शिवसेनेने इतर मागास जातींच्या अनुयायांना 'हिंदू' हे अस्तित्त्वभान (Identity) प्राप्त करून देण्यावर भर दिला. शेतकरी संघटनेचा जोर ओसल्यावर व शरद पवार काँग्रेसमध्ये परतल्यामुळे शेतकरी संघटनेने जागविलेल्या ग्रामीण भागातील लोकशक्तीला शिवसेने-शिवाय तरणोपाय राहिला नाही असे मत लेखक व्यक्त करतात (पृ. २१).

महाराष्ट्रात १९९५ मध्ये घडून आलेल्या सत्तांतराची १९९० ची विधानसभा निवडणूक ही रंगीत तालीम होती. १९८९ मध्ये दिल्लीत झालेल्या सत्तांतरामुळेही महाराष्ट्रातील घडामोडींना वेग आला. राजीव गांधींच्या पश्चात महाराष्ट्र काँग्रेसमधील विविध तणावांना तोंड फुटले. 'सत्तांतराची रंगीत तालीम' या दुसऱ्या प्रकरणामध्ये लेखकांनी महाराष्ट्रातील १९८९ ची लोकसभा निवडणूक, १९९० ची विधानसभा निवडणूक, १९९१ ची लोकसभा निवडणूक, १९९२-९३ मधील जातीय दंगली व मुंबईतील बॉंबस्फोट, काँग्रेसचा पुनः जम बसविण्याच्या दृष्टीने शरद पवार यांनी केलेली व्यूहरचना, शिवसेना-भा.ज.प. युती व इतर विरोधी पक्ष यांचे कार्य यासंबंधी चर्चा केली आहे.

तिसरे प्रकरण 'सत्तांतर' हे या पुस्तकाचा केंद्रबिंदू आहे. त्यामध्ये १९९५ च्या विधानसभा निवडणुकांचे सविस्तर विश्लेषण केलेले आहे. उमेदवारांची विविध समाजगटांतील विभागणी, प्रचारमोहिमेचे स्वरूप, मतदानाची टक्केवारी, प्रादेशिक विभागवार निकालांचे विश्लेषण, काँग्रेसमधील बंडखोरी, मुस्लिम, मराठा, इतर मागासवर्गीय, दलित व महिला यांचा निवडणुकीतील सहभाग व त्याचा निवडणुकांवर झालेला परिणाम, काँग्रेस, शिवसेना-भा.ज.प. युती, तिसरी शक्ती यांची निवडणुकीतील कामगिरी आणि नवीन सरकारचे स्वरूप यांसंबंधीचे विवेचन या प्रकरणात आहे.

या विधानसभा निवडणुकीत प्रचारमोहीम फारशी जोरात नव्हती व त्यात नेहमीचा जोष नव्हता. तरीही निवडणुकीत ७१.८७ टक्के इतके विक्रमी मतदान झाले. काँग्रेसपक्षाला २८८ पैकी फक्त ८० जागा जिंकता आल्या, तर शिवसेना-भा.ज.प. युतीला १३८ जागा मिळाल्या. तथापि काँग्रेसला ३०.३७ टक्के मतदान झाले, तर युतीला २९.२८ टक्के. याचा अर्थ असा की, मतविभागणीचा युतीला फायदा झाला. काँग्रेसपेक्षा १.९ टक्के कमी मते मिळूनही युतीला काँग्रेसपेक्षा ५८ जागा जास्त मिळाल्या व ती सत्तेवर येऊ शकली (पृ. ६०-६१).

लेखकांनी निकालांचे जे विभागवार विश्लेषण केले आहे, त्यावरून असे स्पष्ट होते की, मुंबई व कोकण विभागात युतीला मोठे यश मिळाले व इतर महाराष्ट्र, विदर्भ व मराठवाडा यांमध्ये युतीची परिस्थिती पूर्वीपेक्षा चांगली सुधारली. पश्चिम महाराष्ट्रामध्ये इतर भागांच्या तुलनेने काँग्रेसला चांगले यश मिळाले असले तरी, काँग्रेसच्या या अभेद्य गडाला युतीने व बंडखोरांनी खिंडारे पाडली. ढोबळ मानाने पश्चिम महाराष्ट्रात किंवा साखरेच्या

अनुक्रमणिका

पट्ट्यात ग्रामीण भाग काँग्रेसकडे राहिला परंतु शहरी भाग युतीकडे गेला. मराठवाड्याच्या प्रस्थापित सहकारी नेतृत्वाला मतदारांनी नाकारले. या निवडणुकीत साखरेच्या पट्ट्यासह सर्वत्र काँग्रेसला कमी-अधिक प्रमाणात धक्का बसला. त्यातही पश्चिम महाराष्ट्र व विदर्भ या विभागात बंडखोरीचे प्रमाण जास्त होते. दोनशे जणांनी काँग्रेसशी बंडखोरी केली व त्यातील ३५ जण निवडून आले. जे बंडखोर पराभूत झाले त्यातील २४ जणांच्या मतदारसंघात काँग्रेसचा अधिकृत उमेदवार व त्यांच्यात झालेल्या मतविभागणीमुळे अधिकृत उमेदवाराचा पराभव झाला. अशा रीतीने बंडखोरी हे काँग्रेसच्या पराभवाचे एक प्रमुख कारण होते. त्यामानाने सेना-भा.ज.प. युतीला बंडखोरीचा फटका कमी बसला. युतीशी बंड करणारे फक्त तीन उमेदवार निवडून येऊ शकले. बंडखोर निवडून आल्यामुळे गेलेल्या ३५ जागा व बंडखोरांमुळे विभाजन होऊन गेलेल्या २४ जागा अशा ५९ जागा काँग्रेसने बंडखोरी व गटबाजीमुळे गमावल्या आणि स्वतःचा स्वतःच्या लोकांकडूनच पराभव करवून घेतला. त्यामुळे विरोधकांचे काम सोपे झाले (पृ. ७०). यासंबंधी अधिक तपशीलात जाऊन बंडखोरांमुळे काँग्रेसच्याच मतांचे विभाजन झाले, असा निष्कर्ष लेखकांनी काढला आहे.

सर्वसाधारणतः सर्वत्र मुस्लिमांनी काँग्रेसच्या विरोधात मतदान केले. मुस्लिमांच्या मतांवर काँग्रेसची नेहमी भिस्त असे. या वेळी तो आधार गेल्यामुळे काँग्रेस कोसळण्याची प्रक्रिया वेगाने घडली (पृ. ७३).

सत्तांतरानंतर अधिकारावर आलेल्या सरकारच्या स्वरूपाचा विचार केला, तर राज्यातील सत्ता शहरी भागांकडे संक्रमित झाली आहे असे दिसते. परंतु विधानसभेत निवडून आलेल्या सर्व पक्षांच्या आमदारांच्या जातींचा विचार केला, तर १९९० पेक्षा त्यामध्ये काही फारसा फरक पडलेला नाही, असा निष्कर्ष लेखकांनी काढला आहे. मराठा-कुणबी जातिसमूहाचे संख्याबळ नवीन विधानसभेत कायम राहिले आहे. मराठा आमदारांची पक्षनिहाय आकडेवारी लक्षात घेऊन शिवसेना हा पक्ष मराठ्यांच्या राजकारणाचा नवा वाहक म्हणून उदयाला येत असल्याचा अभिप्राय लेखकांनी व्यक्त केला आहे. शिवसेनेने इतर मागास जातींना आपल्याकडे ओढून ग्रामीण भागात शिरकाव केला होता. आज शिवसेना काँग्रेसबरोबरीने मराठा हितसंबंधांचे रक्षण करताना दिसत आहे. सेना व काँग्रेस यांच्या मराठा उमेदवारांत-आमदारांत फरक एवढाच की, सेनेचे मराठा उमेदवार तरुण व नव्याने राजकारणात आलेले आहेत. त्यांच्या मागे सहकारी संस्थांचा मोठा पाठिंबा नाही की शैक्षणिक संस्थांचे कार्य नाही. घराणेशाहीचा अंमल असलेल्या तालुक्यातील मराठ्यांमधील असंतोष सेनेच्या नव्या नेतृत्वाकडून व्यक्त होत आहे. स्थानिक पातळीवरील सत्तास्थानांमध्ये ज्यांना सामावून घेतले गेले नाही अशा मराठा कुटुंबातील तरुणांनी सेनेमध्ये जाण्याची प्रक्रिया १९८० च्या दशकापासूनच चालू होती. या निवडणुकीत त्यांनी काँग्रेसला खरोखरच अडचणीत आणले. मराठ्यांवरील पुरोगामी विचारांचा प्रभाव कमी होत असून वर्णवर्चस्ववादाचा पगडा वाढत आहे. यामुळे आज मराठा जातीचे लोक शिवसेना व भाजपकडे आकृष्ट होत आहेत. मराठवाडा विद्यापीठाच्या नामांतराला सवर्णांचा म्हणजेच ब्राह्मण व मराठ्यांचा विरोध होता. दलितांविरुद्धच्या दंगलींमध्ये व अत्याचारांमध्ये मराठा अग्रभागी असतात असे दिसले आहे. याच कारणाने मराठवाड्यामध्ये मराठ्यांनी शिवसेनेला साथ दिली असे लेखकांना वाटते (पृ. ७४ व ७५).

या निवडणुकीत प्रथमच राज्यातील सत्ता ग्रामीण भागाकडून शहरी-निमशहरी भागाकडे संक्रमित झाली. एकूण २८८ मतदार-संघांपैकी ७७ मतदारसंघ शहरी आहेत. त्यांमधील ५७ मध्ये युतीचे उमेदवार निवडून आले. या शहरी मतदारसंघांबरोबरच निमशहरी मतदारसंघ घेतले, तर त्यांची संख्या ९१ होते. त्यांपैकी ६३ ठिकाणी युतीचा विजय झाला. म्हणजे ७० टक्के शहरी व निमशहरी भागात युतीचा प्रभाव आहे. महाराष्ट्रातील मुंबई, पुणे, नागपूर, औरंगाबाद, सोलापूर व नाशिक यांसारख्या महानगरपालिका असलेल्या शहरांत – औद्योगिक शहरांत – युतीची लोकप्रियता काँग्रेसपेक्षा अधिक आहे, असा निष्कर्ष लेखक काढतात (पृ. ८४).

भारतीय जनता पक्षाची पाळेमुळे शहरी भागात रुजलेली आहेत. सुशिक्षित मध्यमवर्ग, पांढरपेशा वर्ग, उच्चवर्णीय आणि व्यापारीवर्ग यांचा भा.ज.प.ला पाठिंबा आहे. ग्रामीण भागातील शेतकरी व मागास जातींमध्ये भा.ज.प. बऱ्याच वर्षांपासून कार्य करीत असूनही त्याचे स्वरूप शहरी-निमशहरी राहिले आहे. भा.ज.प.चा आक्रमक हिंदुत्ववादी प्रचार शहरांत अधिक प्रभावी ठरला. थोड्याबहुत फरकाने शिवसेनेच्या बाबतीतही हेच खरे आहे. शहरातील अर्धशिक्षित तरुण, बेरोजगार, छोटे व्यापारी व कामगार या वर्गांत सेनेने आपला प्रभाव वाढविला आहे. मुंबईतील चित्रपट व नाट्यव्यवसाय, बांधकाम व्यवसाय, क्रमांक दोनचे धंदे यामधून सेनेला पाठिंबा मिळत असतो, असे लेखकांचे निरीक्षण आहे (पृ. ८६).

सत्तांतरानंतर अधिकारावर आलेल्या सरकारचे स्वरूपही साहजिकच शहरी आहे असा निष्कर्ष लेखकांनी काढला आहे. युतीच्या एकूण १३८ आमदारांपैकी जवळजवळ निम्मे शहरी

किंवा निमशहरी मतदारसंघांतून निवडून आले आहेत. साहजिकच मुख्यमंत्री, इतर कॅबिनेट मंत्री, राज्यातील वैधानिक विकास मंडळांचे सदस्य व महामंडळांवरील नेमणुका करताना या शहरी घटकाचाच प्रभाव मोठा आहे. युतीच्या कॅबिनेटमधील २२ मंत्र्यांत ११ जण म्हणजे निम्मे शहरी भागातून निवडून आले आहेत. त्यातील ७ जण तर मुंबई या एकाच शहरातील आहेत आणि त्यांच्याकडे अर्थ, महसूल, उद्योग, नगरविकास यासारखी अत्यंत महत्त्वाची खाती देण्यात आली आहेत (पृ. ८९).

काँग्रेसच्या राजवटीत ग्रामीण भागाचे राजकारणावर वर्चस्व होते. परंतु प्रत्यक्षात शेतीक्षेत्रापेक्षा उद्योगक्षेत्राला व शहरी क्षेत्राला केंद्राकडून झुकते माप मिळाल्यामुळे ग्रामीण भागाच्या प्रभुत्वाला मर्यादा पडल्या होत्या. विधानसभेच्या १९९५ च्या निवडणुकीत उद्योगक्षेत्र व शेतीक्षेत्र, शहरी क्षेत्र व ग्रामीण क्षेत्र यांच्यातील या अंतर्विरोधाला नवे परिमाण मिळाले. राजकीय सत्ता ग्रामीण भागाकडे पण निर्णायक सत्ता मात्र मुख्यत्वेकरून शहरी भागाकडे असा प्रकार थांबला व प्रथमच शहरी भागाकडे राजकीय सत्ता आली. शहरी क्षेत्राचे राज्याच्या अर्थकारणामधील महत्त्व वाढत चालले आहे आणि बहुधा त्यामुळेच ग्रामीण भागात पाळेमुळे असलेली काँग्रेस सत्तेपासून दूर गेली असा निष्कर्ष लेखकांनी काढला आहे (पृ. ९०-९१).

'मतदारांचा कानोसा' या चौथ्या प्रकरणात लेखकांनी १९९५-च्या विधानसभा निवडणुकांच्या केलेल्या सर्वेक्षणाचे निष्कर्ष सादर केले आहेत. सर्वेक्षणासाठी महाराष्ट्राच्या सहा प्रादेशिक विभागांतील पंधरा मतदारसंघ व या मतदारसंघांमधील प्रत्येकी तीन मतदार केंद्रे निवडली होती. प्रत्येक मतदान केंद्रातील २५ ते ३० मतदार सर्वेक्षणासाठी निवडले होते. एकूण १०५५ मतदारांच्या मतांचे विश्लेषण करून लेखकांनी खालील निष्कर्ष काढले आहेत (पृ. ९६) – .

खाजगीकरण आणि औद्योगिक विकासाचा आग्रही पाठपुरावा करणाऱ्या काँग्रेस पक्षाला शहरी, शिक्षित मध्यमवर्गाचा पाठिंबा न मिळता या गटातून काँग्रेसविरोधी मतदानच झाले. धर्मनिरपेक्षतेचा पुरस्कार करणाऱ्या या पक्षाला मुस्लिम मते पुरेशा प्रमाणात मिळू शकली नाहीत. तीन दशकांहून अधिक काळ राज्यात वर्चस्व गाजवूनही काँग्रेसपक्ष आज केवळ पश्चिम महाराष्ट्रातच पक्ष म्हणून उरला आहे. तसेच, महाराष्ट्रात काँग्रेसच्या नेतृत्वाखाली ब्राह्मण ते ब्राह्मणेतर असे ऐतिहासिक सत्तांतर घडून आले. काँग्रेसने नेहमीच 'बहुजन' समाजाचे प्रतिनिधित्व करण्याचा दावा केला; पण प्रत्यक्षात इतर मागास जातींमध्ये काँग्रेसचे स्थान अगदी कमकुवत पायावर उभे आहे. सेना-भा.ज.प. युती काँग्रेसला पर्याय म्हणून उभी राहात आहे. ग्रामीण मतदार आणि मराठा व इतर मागास जातींचे मतदार युतीकडे वळल्याचे चित्र दिसत आहे. मात्र, सेना-भा.ज.प. यांना पश्चिम महाराष्ट्रात फारसा शिरकाव करता आलेला नाही. तसेच, 'ओबीसी' जातींच्या समूहाचे 'ओबीसी' म्हणून पृथक अस्तित्त्वभान विकसित झालेले नाही. १९९५ च्या निवडणुकीत या जातिसमूहातील मोठ्या गटाचा पाठिंबा सेना-भा.ज.प. युतीला मिळू शकला असला तरी, तेवढ्यावरून युतीचे राजकारण हे 'ओबीसी' जातींचे राजकारण आहे असा निष्कर्ष काढता येणार नाही. त्याऐवजी इतर मागास जातींच्या राजकारणाला अद्यापि वाव आहे असे म्हणणे, सयुक्तिक ठरेल (पृ. ११२-११३).

'वर्चस्वाचे शहरी रूप' या पाचव्या आणि अखेरच्या प्रकरणामध्ये सत्तांतराचे सामाजिक परिमाण काय आहे, सत्तांतराने महाराष्ट्रातील राज्यकर्ता वर्ग कितपत बदलला इत्यादी प्रश्नांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करून सत्तांतराची दिशा व स्वरूप यांचे लेखकांनी स्पष्टीकरण केले आहे. त्यांच्या मते युतीचे शहरी सरकार व शरद पवारांचे ग्रामीण सरकार यांच्या आर्थिक धोरणात मूलभूत फरक दिसत नाही; पण पवार ज्या ग्रामीण क्षेत्रावर अवलंबून होते त्या क्षेत्राला सध्या सत्तेत दुय्यम स्थान मिळाले आहे. युतीचे सरकारही ग्रामीण भागातील सत्ताकेंद्रांवर हल्ला करण्याचा प्रयत्न करीत आहे. परंतु शहरी व ग्रामीण अशी तेढ किंवा उदारीकरणवादी धोरण व पूर्वीचे सुरक्षिततावादी धोरण यांतील फरक हळूहळू कमी होत जाईल. आर्थिक क्षेत्रात जर ग्रामीण-शहरी तेढ कमी होत असेल, तर त्याचा परिणाम राजकीय क्षेत्रात होणे अटळ आहे. त्यामुळे संक्रमणकाळात युतीचे सरकार व काँग्रेसमधील मराठा यांच्यांत दिसून येणारा विरोध गळून पडेल. मराठा किंवा इतर जातींतील श्रीमंत शेतकरी लवकरच सेना-भा.ज.प.कडे आपल्या हितसंबंधांचे रक्षणकर्ते म्हणून पाहयला लागेल. मराठा जातीला हिंदुत्वाचे आकर्षण असल्यामुळे जाणिवेच्या पातळीवर किंवा ब्राह्मण-क्षत्रिय वर्गाचे वर्चस्व निर्माण होण्याच्या अभिलाषेने मराठा नेतृत्व सेना-भा.ज.प.कडे वळेल. सहकारी उद्योगधंद्यांतून आर्थिक व राजकीय लाभ उठविणारे मराठे गुजरातेतील पाटीदारांप्रमाणे आता बहुराष्ट्रीय किंवा खाजगी उद्योगधंद्यांतून लाभ उठवू पाहतील (पृ. १२९).

महाराष्ट्रामध्ये दारिद्र्यरेषेखाली सुमारे ३५ ते ४० टक्के म्हणजे जवळजवळ ३ कोटी लोक आहेत. लेखकांच्या मते नवीन राजवटीत व नव्या अर्थव्यवस्थेत त्यांना जागा नाही. त्यांचे भवितव्य निराशाजनक आहे. सत्तांतरानंतर नव्या विधानसभेत गुंडगिरी, खंडणी, खून यांचे खटले असलेले आमदार निवडून

अनुक्रमणिका

आले. विल्डर, टोळीवाज आणि स्थानिक पुढारी यांचे परस्परसंबंध कायमच राहिले. त्यामुळे सत्तांतर होऊनही सत्तेचा लंबक जनविरोधाकडेच झुकलेला राहिला, असे मत अखेरीस लेखकांनी व्यक्त केले आहे (पृ. १२९-३०).

महाराष्ट्रातील सत्तांतर हे पुस्तक लिहून डॉ. राजेंद्र व्होरा व डॉ. सुहास पळशीकर यांनी महाराष्ट्राच्या राजकारणाचे विविध पैलू चांगल्या रीतीने स्पष्ट केले आहेत. लेखकांनी काँग्रेसच्या राजकारणाची चौकट समर्थपणे वाचकांसमोर उभी केली आहे. महाराष्ट्राच्याच नव्हे तर एकंदर भारताच्या राजकारणामध्ये हळूहळू नागरी आणि ग्रामीण असा फरक स्पष्ट होत आहे, या गोष्टीकडे गेल्या वीस वर्षांपासून राजकीय विश्लेषकांनी लक्ष वेधले होते. प्रस्तुत पुस्तकामध्ये लेखकांनी या मुद्द्याचे सविस्तर विश्लेषण आकडेवारीच्या साहाय्याने केले आहे; ही त्यांची महत्त्वाची कामगिरी आहे. महाराष्ट्रातील राजकीय सत्तांतराला कारणीभूत झालेली काँग्रेसपक्षातील अंतर्गत स्पर्धा व वंडखोरी, नामांतराचा प्रश्न, काँग्रेसपासून दुरावलेला मुस्लिम समाज, हिंदुत्ववादी विचारप्रणाली, वाढती लोकप्रियता, बाळासाहेव ठाकरे यांचा आक्रमक प्रचार इत्यादी अनेक कारणे लेखकांनी समर्पकपणे विशद केली आहेत.

पुस्तकाच्या या सर्व जमेच्या बाजू आहेत. तथापि महाराष्ट्राच्या राजकारणाकडे वर्गीय दृष्टिकोनातून पाहण्याचा व त्याला खास महत्त्व देण्याचा लेखकांचा आग्रह दिसतो. त्याच्याशी सर्वजण सहमत होतील असे नाही. वर्गीय दृष्टिकोनातून राजकारणाकडे पाहिल्याने त्याच्या अंतःप्रवाहांचे अधिक चांगले आकलन होण्यास मदत होत असली तरी, या दृष्टिकोनाच्या मर्यादाही अलीकडील काळात स्पष्ट झाल्या आहेत. वर्गीय विश्लेषणावर भर देणाऱ्या भारताच्या राजकारणाच्या अभ्यासकांनी अलीकडे जातिव्यवस्थेची दखल घेतलेली आहेच. परंतु सत्ताकांक्षा व इतर मानसशास्त्रीय घटक, राजकारणातील डावपेच व आकस्मिक घटना यांचा राजकारणावर व मतदान-वर्तनावर केव्हा केव्हा एवढा परिणाम होतो की, त्यांचे स्पष्टीकरण केवळ वर्गीय विश्लेषणाच्या साहाय्याने करता येत नाही. प्रस्तुत समीक्षकाला जे वाटले ते लेखकांना सूचित करावयाचे नसल्यास गोष्ट वेगळी. परंतु बहुधा तसे नसावे. कारण, लेखक म्हणतात, "महाराष्ट्रातील सत्ताधारी वर्गातील अंतर्गत वाद मिटला असून नवे साहचर्याचे दिवस येत आहेत. त्यामुळे आता संक्रमणकाळात आपल्याला युतीचे सरकार व काँग्रेसचे मराठा यांच्यात विरोध दिसत असला तरी तो गळून पडेल. मराठा किंवा इतर जातींतील श्रीमंत शेतकरी लवकरच सेना-भा.ज.प.कडे आपल्या हितसंबंधांचे रक्षणकर्ते म्हणून पाहयला लागेल. ग्रामीण-शहरी भेद निरर्थक असल्याचे भान येऊन राज्यकर्त्यांची नवी आघाडी साकारेल. सहकारी उद्योगधंद्यांतून आर्थिक व राजकीय लाभ उठविणारे मराठे आता वहुराष्ट्रीय किंवा खाजगी उद्योगधंद्यांतून लाभ उठवू लागतील, आणि त्या वेळी त्यांच्यासमोर आदर्श असेल गुजरातेतील पाटीदारांचा." (पृ. १२८-१२९). या सर्व विवेचनामध्ये लेखकांनी असे गृहीत धरले आहे की, महाराष्ट्रातील काँग्रेसपक्षामध्ये सत्ताधारी वर्गात निर्माण झालेला अंतर्गत वाद औद्योगिक हितसंबंध विरुद्ध शेती हितसंबंध किंवा शहरी विरुद्ध ग्रामीण या स्वरूपाचा होता. हे विश्लेषण दोन कारणांकरता ग्राह्य मानता येणार नाही. एकतर शहरी नेतृत्व सरसकट औद्योगिक भांडवलदारी हितसंवंधाचे पुरस्कर्ते आहे आणि ग्रामीण नेतृत्व श्रीमंत शेतकऱ्यांच्या हितसंवंधाचे पुरस्कर्ते आहे, हा यातून सूचित होणारा अन्वयार्थ पटणारा नाही. दुसरी गोष्ट म्हणजे सत्ताधारी वर्गातील अंतर्गत वाद व वंडखोरी यांची अनेक कारणे आहेत. त्यामध्ये व्यक्तिगत महत्त्वाकांक्षा व सत्तेची लालसा हीदेखील कमी महत्त्वाची कारणे आहेत असे नाही. तेव्हा थोडक्यात असे म्हणता येईल की, महाराष्ट्रातील राजकीय सत्तांतराची अनेक कारणे नमूद केल्यानंतर त्या सर्वांना वर्गीय विश्लेषणाच्या एकाच सूत्रामध्ये गोवण्याचा लेखकांचा अट्टहास अनाठायी आहे. अर्थात राजकारणाकडे पाहण्याचे हे दोन वेगळे दृष्टिकोन असून त्या बावतीत अभ्यासकांमध्ये मतभेद राहणारच.

महाराष्ट्रातील काँग्रेस पक्षाचे राजकारणावरील वर्चस्व कमी झाले असले तरी, त्याची जागा सेना-भा.ज.प. दीर्घकाळपर्यंत घेऊ शकेल काय, यावद्दल खात्रीपूर्वक मत व्यक्त करणे अशक्य आहे. लेखक मात्र घाईने अशा निष्कर्षाप्रत आलेले दिसतात. एकतर शिवसेना-भा.ज.प. युती किती काळ टिकेल याविषयी शंका आहे. लेखकांनीदेखील शिवसेना-भा.ज.प. यांतील अंतर्गत स्पर्धेचा उल्लेख केलेला आहेच (पृ. ८६). याशिवाय शिवसेनेचे सध्याचे स्वरूप बाळासाहेव ठाकरे यांच्या व्यक्तिमत्त्वाभोवती केंद्रित झालेले आहे. अशा व्यक्तिकेंद्रित संघटनेचे भवितव्य पुढील काळात काय असेल यावद्दलही काही शाश्वती नाही. तामीळनाडूमध्ये काँग्रेस आणि अण्णा द्र.मु.क यांची जशी युती आहे तशाच प्रकारची युती काँग्रेस आणि शिवसेना यांच्यामध्ये पुढील काळात घडून आली तरीही आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही.

पुस्तकातील विवेचनाशी असलेल्या या महत्त्वाच्या मतभेदांखेरीज इतर काही लहान त्रुटींकडे जाता जाता निर्देश करावासा वाटतो. या त्रुटी मुद्रणदोप किंवा अनवधान यातून निर्माण झालेल्या आहेत :





१ "१९७२ च्या विधानसभा निवडणुकीनंतर पुन्हा एकदा वसंतराव नाईकांनाच मुख्यमंत्रीपदी निवडण्यात मराठा नेतृत्व यशस्वी ठरले." (पृ. ४) हे विधान अनवधानाने केलेले दिसते. वस्तुतः यावेळी इंदिरा गांधींच्या पाठिंब्यामुळे वसंतराव नाईक मुख्यमंत्रीपदावर राहू शकले.

२ "महाराष्ट्रात १९९० पासून यशवंतराव चव्हाणांनी उभारलेल्या राजकीय डोलाऱ्याला धोका आहे आणि त्याचा प्रतिकार इंदिरा गांधींशी आमनेसामने स्पर्धा करून करावा लागेल..." (पृ. ६). हा मुद्रणदोष आहे.

३ "काँग्रेसला जरी १४१ च जागा मिळाल्या असल्या तरी इतर २१७ जागांवर काँग्रेसला दुसऱ्या क्रमांकाची मते मिळाली होती हे लक्षात ठेवले पाहिजे" (पृ. ३८). हा मुद्रणदोष आहे.

४ "काँग्रेसचा मुस्लिम उमेदवार परतूर (परभणी) व लातूर (जालना) येथून निवडून आला" (पृ. ७२). हा दोष अनवधानाने निर्माण झाला आहे.

५ "एका विधानसभा मतदारसंघात लाख-दीड लाख रुपयांपेक्षा कमी पैसे प्रचारावर खर्च व्हावेत..." (पृ. ५५). हे अनिश्चित स्वरूपाचे विधान आहे.

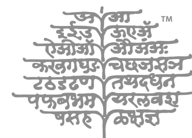
लेखकांनी केलेली काही विधाने विवाद स्पद आहेत. बाळासाहेब ठाकरे यांनाही (चातुर्वर्ण्याचे) आकर्षण होते (पृ. १२५) हे लेखकांचे विधान वस्तुस्थितीला धरून नाही. कोणती घटना किंवा सबळ पुरावा यांच्या आधारे लेखकांनी हे विधान केले आहे ते कळत नाही. "काँग्रेसचा पराभव झाला त्याचे एक कारण विखे-पाटलांनी दिले आहे. ते बरोबरच वाटते. नव्या आर्थिक धोरणाबाबत कार्यकर्त्यांना व जनतेला विश्वासात घेण्यात आलेले अपयश हे ते कारण होय" (पृ. १२३), असे एक विधान लेखकांनी केले आहे. ते पटणारे नाही. काँग्रेसमधील बंडखोरी हे काँग्रेसच्या पराभवाचे प्रमुख कारण. ही बंडखोरी काँग्रेसने स्वीकारलेल्या नव्या आर्थिक धोरणामुळे झाली असे लेखकांना सूचित करावयाचे आहे काय? अंतर्गत सत्तास्पर्धा व व्यक्तिगत महत्त्वाकांक्षा हीच काँग्रेसमधील बंडखोरीची प्रमुख कारणे होत.

पुस्तकातील काही विधानांचे अधिक स्पष्टीकरण करण्याची आवश्यकता होती. "मुंबईतील बुद्धिवंतांनी राजकारणाच्या गुन्हेगारीकरणाचा केलेला उथळ विचार" (पृ. ४५) म्हणजे नेमके काय ते स्पष्ट झालेले नाही. "माळी व धनगर या दोन महत्त्वाच्या मागास शेतकरी जातींच्या आमदारांचे प्रमाण नव्या विधानसभेत कमीच झाले आहे" (पृ. ७६). हे प्रमाण कमी का झाले असावे याचा थोडा बारकाईने विचार करण्याची आवश्यकता होती.

लेखकांची शैली रोचक असली तरी काही वेळा ती अकारण आक्रमक बनते. त्यामुळे राजकीय विश्लेषणाला आवश्यक असलेल्या वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोनावर मर्यादा पडतात व लेखन काही पूर्वग्रह मनात ठेवून केले आहे की काय, असे वाटत राहते. या पुस्तक-परीक्षणामध्ये लेखकांनी केलेल्या एकूण विवेचनाच्या काही मर्यादा दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला असला तरी, त्यामुळे पुस्तकाचे महत्त्व कमी होत नाही. पुस्तकातील अनेक चांगल्या गोष्टींचा वर निर्देश केलेला आहेच. *महाराष्ट्रातील सत्तांतर* हे पुस्तक लिहून लेखकद्वयाने महाराष्ट्राच्या राजकारणाचे अधिक मूलगामी विश्लेषण करण्यास चालना दिली आहे, ही त्यांची मोलाची कामगिरी होय.






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका